MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80285-7

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: RICHTER, OTTO

TITLE: KANTS AUFFASSUNG

....

PLACE: LAUBAN

DATE: 1905

Master Negative #
91-80285-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

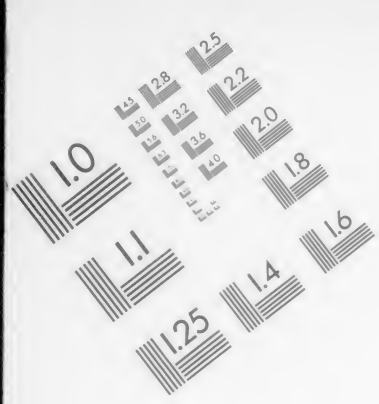
193KF
Z9 Richter, Otto Dissertation
Kants auffassung des verhältnisses von glauben und wissen und ihre nachwirkung besonders in der neueren theologie
Leipzig 1905

No 8 of a vol of dissertations

Restrictions on Use:

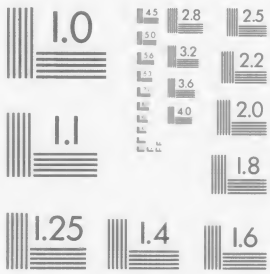
TECHNICAL MICROFORM DATA

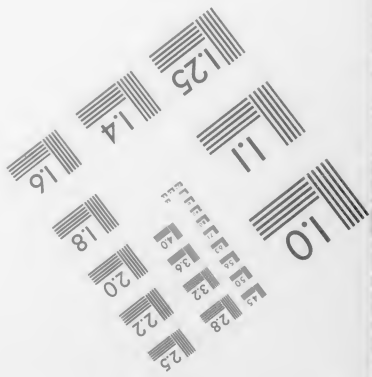
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 13
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-27-91 INITIALS MB
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Kant Theology No 7
193 K1
Z 9

Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von Otto Richter.

LAUBAN.
Druck von Carl Goldammer.
1905.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion
auf Grund der Gutachten der Herren
Wundt und Heinze.

Leipzig, den 6. März 1905.

Der Procancellar.
Seeliger.

Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie.

Abkürzungen für Citate:

Rel. i.	nach Reklam	Relig. innerh. d. Grenzen der bl. Vernunft.
Kr. r.	nach Reklam	Kritik der reinen V.
Kr. pr.	nach Reklam	Kritik der praktischen V.
Kr. U.	nach Reklam	Kritik der Urteilskraft.
Prol.	nach Reklam	Prolegomena.
Str. d. F.	nach Reklam	Streit der Fakultäten.
Los. Bl.	=	Lose Blätter . . . . .
Refl.	=	Reflexionen . . . . .
Pöl. Met.	=	Metaphysik, hrsg. v. Pölitz.
Phil. Rel.	=	Philos. Religionslehre, hrsg. v. Pölitz.
Ros.	=	Kants Werke, von Rosenkranz hrsg.
H.	=	Hartenstein, Kants Werke.

Literaturnachweis auf S. 52 f.

Inhaltsübersicht.

I. Methodologische Vorbemerkung. S. 5—6.
II. Die Antwort Kants anf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen dargestellt
a) nach ihrem Zusammenhang innerhalb seines philosophischen Systems, S. 7—25.
b) nach ihren praktischen Folgerungen in Beziehung auf Wissenschaft, Kirche und Staat. S. 25—35. (Der Streit der Fakultäten.)
III. Nachkantische Lösungsversuche. S. 35—50.
IV. Schlußergebnis, das sich aus dem Vergleich der Kantischen und der nachkantischen Auflösungen gewinnen läßt. S. 50—53.

I. Die Frage, wie Kant sich zu dem uralten Konflikt zwischen Glauben und Wissen stellt, ist bereits im Jahre 1882 von Ernst Laas eingehend untersucht worden. (Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen, Berlin 1882.) Aber mit Recht hat kürzlich Vaihinger darauf hingewiesen, daß das Neue und Unterscheidende, was durch Kant in dieses Problem hineingetragen worden ist, in jener Studie nicht genügend zum Ausdruck komme. (Im Vorwort S. V. zu der Schrift: Kants Lehre vom Glauben, von Ernst Sänger, Leipzig 1903.) Inzwischen sind die Einzelgebiete der Lehre Kants auf Grund früher nicht verwerteten Quellenmaterials neu erforscht worden und dabei zwiespältige Auffassungen zu Tage getreten, die eine wiederholte Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant begründet erscheinen lassen. Sieht die eine der auseinandergehenden Deutungen in Kant vor allem den erkenntnistheoretischen Kritiker, der den Wahn eines Wissens um transzendente Dinge endgültig zerstörte, um gerade dadurch Platz für ethische Gemütsbedürfnisse zu schaffen, so nimmt ihn die andere vielmehr als Metaphysiker in Anspruch, der bei allem Schein der Zerstörung doch die alten metaphysischen Hauptartikel „nur mit verändertem Vorzeichen" in sein kritisches System herübergenommen habe. (So Paulsen, Immanuel Kant, Stuttgart 1899, S. 245.) Bezeichnend für diesen Gegensatz der Beurteilung ist die jüngste Controverse Paulsen-Vaihinger. (Vgl. dazu Vaihinger, Kant — ein Metaphysiker? Aus den philos. Abhdlgen, Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen 1900 und die Entgegnung Paulsens in Vaihingers Kantstudien 8, S. 111 f.) Man wird mit Vaihinger sagen dürfen, daß beide Deutungen aus Kants Gedankengängen und Ausdrucksformen heraus möglich sind. daß also das Verständnis Kants wesentlich durch die eigene an ihn herangebrachte Anschauung mitbestimmt werden wird. Es ist in der Tat die — auch in Vaihingers Kommentar zur Kr. d. r. V. stark hervorgehobene — Vieldeutigkeit fast aller wichtigen Termini seines Philosophierens, die eine in sich einstimmige, als allein genuinkantisch geltend könnende Auffassung erschwert, wenn nicht unmöglich macht.

Es ist nötig, sich dieses schillernden Charakters der Kantischen Philosophie bewußt zu werden, um zu begreifen, wie die folgenden idealistischen Systeme aus ihr sich entfalten, in ihr die Keime und Ansätze finden konnten. Seine Lehre trägt ein Doppelantlitz, je nach dem Gegner, mit dem er es zu tun hat. Kämpft er gegen den wissensstolzen dogmatischen Rationalismus, so wird er zum Skeptiker, bekämpft er den wissensarmen Skeptizismus, so nimmt er rationalistische Haltung an, im ersten will er die Eigenart des Glaubens, im zweiten die Eigenart des Wissens retten. So ergibt sich von selbst die Doppelseitigkeit des Problems, das er in den bekannten Worten auf die kürzeste Formel gebracht hat „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." (K. r. 26.) Andererseits verrät sich aber in diesem Wort auch die große Grundtendenz, die er von Anfang bis zu Ende seines Forschens nicht verleugnet, die praktische Tendenz,

die idealen Mächte der Moral und damit der Religion zu behaupten, sei es durch die theoretische, sei es durch die praktische Vernunft. Adickes spricht in einem beachtenswerten Beitrag hierzu von der »Kontinuität«, die Kants Entwickelung bei allen sonstigen Veränderungen in der Unterströmung der ethisch-religiösen Weltanschauung aufweist. Nach ihm bewegt sich die gesamte Denkarbeit Kants um die beiden Pole des Glaubens und Wissens. (E. Adickes, die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwickelung . . . . . in Kantstud. I.) Nun hat zwar der philosophische Glaubensbegriff Kants vor kurzem in der oben genannten Schrift von Sänger eine gründliche Bearbeitung gefunden, die durch eine Darstellung des Gottesbegriffs aus der ersten Periode von Sasao willkommen ergänzt wird (Sasao, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffs bei Kant, Halle 1900), aber gerade die erstgenannte, chronologische, Formel an Formel reihende Aufzählung der Glaubensdefinitionen macht eine systematische Darstellung, die die Frage auch von anderen, dort ganz übersehenen Gesichtspunkten aus beleuchten will, nicht überflüssig, gibt aber dazu schätzenswertes Material.

Die folgende Untersuchung setzt sich zur Aufgabe, erstens das Unterscheidende beider Funktionen, zweitens das Verbindende in beiden auf Grund von Kants Schriften und Vorlesungen darzustellen, drittens die Folgerungen des Kantischen Standpunktes für die geschichtlichen Erscheinungsformen des Wissens und Glaubens in den objektiven Mächten Wissenschaft und Kirche zu beschreiben. Der zweite Teil zeigt an einigen Beispielen, welche Nachwirkung die Kantischen Aufstellungen besonders in der neueren theologischen Wissenschaft geübt haben und sucht schließlich das bleibend Wertvolle kritisch zu gewinnen.

IIa. 1. Es ist von Vaihinger (bei Sänger S. IV) darauf hingewiesen worden, daß das Problem von »Glauben und Wissen« von Kant zum ersten Male als innerphilosophisches erfaßt worden sei, dadurch, daß er dem Begriff »Glauben« in der Philosophie Heimatsrecht verschafft habe. Dadurch sei auch die Fragestellung völlig verschoben, wonach früher Wissen—Glauben mit dem Gegensatz Vernunft—Religion, Wissenschaft—Kirche ziemlich zusammenfiel, während bei Kant der historische Glaube einer positiven Religion in das Problem als solches gar nicht hineinfalle. Diese richtige Beobachtung hilft dazu, die Fragestellung zu klären. Wir werden damit auf den Boden des individuellen Geisteslebens gestellt, auf dem der Streit zwischen Glauben und Wissen zuerst zum Austrag gebracht werden muß. Und eine zweite allgemeine Bemerkung dient dazu, die starken Widersprüche und Inkonsequenzen, die an Kants Aufstellungen entdeckt worden sind, von vornherein begreiflich zu machen: Es gilt, die ethischen und religiösen Voraussetzungen zu beachten, deren »daß« durch alles kritische Scheidewasser nicht zersetzt wird, die durch ihre reale, sich dem Gemüt aufdrängende Selbstverständlichkeit das Denken Kants zum Aufbau einer Metaphysik gezwungen haben, die, wie sich im weiteren ergibt, »das Ganze der menschlichen Erkenntnis schließt und krönt«. So richtig z. B. Adickes diesen Gesichtspunkt hervorhebt, wobei er die Widersprüche durch die Unterscheidung von Kant dem Denker und Kant dem Menschen auszugleichen sucht, so seltsam nimmt es sich aus, wenn er das Schwanken der Schwerpunkte seiner Charaktereigentümlichkeit zuschreibt, gegen Privatansichten nachgiebiger als billig zu sein und Augenblicksfragen und -Stimmungen zu Gunsten das Ganze zu verrücken. (Kantstud. I 29.) Denn grade Privatansichten konnte ein Denker wenig wissenschaftlichen Wert beilegen, der die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sowohl bei logischen als auch bei ethischen und religiösen Sätzen als wesentliches Merkmal fordert. Von hier aus erscheint nun seine Erkenntnistheorie nicht als Selbstzweck, sondern als dienstbar den höchsten Zwecken der geistigen Selbstbehauptung, als Mittel, gegen alle falsche Schätzung des Erkennens seine wirkliche Tragweite zu prüfen.

Eine Überschätzung der Erkenntnismittel trat ihm in der Leibniz-Wolffschen dogmatischen Metaphysik entgegen, die Gegenstände des Glaubens in Objekte des Wissens zu verwandeln sich anmaßte. Diesen Ansprüchen gegenüber bestimmte seine Kritik des Erkenntnisvermögens die Grenzen der wahren immanenten Wissenschaft gegen jedes Scheinwissen mit dem Ergebnis, daß unser Erkennen auf die Erfahrung eingeschränkt ist, oder, daß wir vom Übersinnlichen nichts wissen können. Andrerseits ist er bemüht, gegen den die wahre Natur des Wissens zersetzenden Empirismus das Herrenrecht des Geistes geltend zu machen und einen Apriorismus gewisser Elemente der Erkenntnistätigkeit aufzuzeigen, mit andern Worten, die Möglichkeit, wie überhaupt Erkenntnzustande kommt dadurch, daß gewisse potentielle Kräfte durch äußere Reize im Erkennen aktuell werden und Allgemeinheit und Notwendigkeit darin bewirken. Wie Stoff und Form dabei gegeneinander wirken, zeigt Kant nach mannigfachen Wandlungen des Standpunktes — denen zu folgen hier nicht unsre Sache ist — in der transcendentalen Ästhetik und Logik. Es gibt reine und apriorische Anschauungen, Raum und Zeit, führt Teil I aus, also ist reine Mathematik möglich. Es gibt apriorische Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes sagt Teil II, also ist reine Naturwissenschaft möglich. Ist auch eine transzendente Metaphysik als Wissenschaft möglich? Diese Frage untersucht Teil III, die transzendentale Dialektik, verneint sie aber, weil den Objekten derselben, den Ideen, keine Anschauungen in der Erfahrung untergelegt werden können, um darum auf eine immanente Metaphysik zu verzichten — wie sich im folgenden ergeben wird — die sich in den Grenzen möglicher Erfahrung halte. Kant bezeichnet auch als Zweck seiner Erkenntnislehre, die Bedingungen der Erfahrung zu untersuchen, erhebt also schon eine Erkenntniskritik zum Range einer Metaphysik des Erkennens. Es kommt für unsre Frage dabei besonders in Betracht, in welche Grenzen der Begriff »Erfahrung« fällt. Erfahrung in Kants Sinn umfasst nur Gegenstände des Wissens, während ihm Gegenstände des Glaubens, als übersinnliche Objekte, nicht erfahrbar sind. Nur was durch das dreifache Medium der Empfindung, Anschauung und des Begriffs zu dem erkennenden Subjekt hindurchdringt, wird zum erkannten Gegenstand der Erfahrung. Von diesem die Gefühle ausschliessenden, allein auf den Intellekt gerichteten Standpunkt erklärt sich die Ablehnung aller Erfahrungen übersinnlicher Realität als unmöglicher Schwärmerei und infolgedessen die Verkümmerung, die das religiöse Erleben bei dieser Deutung finden muß. Infolge dieses dreifachen Prozesses, den der Erfahrungsstoff durchmacht, ehe er Erfahrung wird, so folgert Kant weiter, erkennen wir auch nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Unsre Erfahrung bleibt eingeschränkt auf die Erscheinungswelt. Zwar darf sich der Verstand als den Gesetzgeber der Natur ansehen, aber die Natur ist auch nur der Inbegriff der Erscheinungen, in die jenseits der Phänomena liegende Welt der Noumena reicht seine Macht nicht hinein. Aber deutet nicht schon der Name »Noumena« an, daß diese jenseits der Erfahrbarkeit liegenden »Dinge an sich« zwar nicht erkannt, aber doch gedacht werden können? Es sei schon hier an den in der Kantforschung nicht genug gewürdigten Unterschied zwischen Erkennbarkeit und Denkbarkeit erinnert, auf den auch der Wortsinn des mundus intelligibilis führt. (Von Paulsen wird dieser Unterschied oft, zuletzt besonders in Kantstud. S, S. 111f hervorgehoben.) Von den Denkformen, den Kategorien, behauptet Kant, daß sie als bloße Denkfunktionen zwar auch reinen Gebrauch, d. h. Anwendung auf Dinge an sich gestatten, aber ohne objektive Gültigkeit, weil sie der Anschauung ermangeln, wodurch allein ein Gegenstand gegeben werden kann, daß sie also als objektiv gültig nur von immanentem Gebrauch seien und auf die Erfahrung eingeschränkt dazu dienen, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“. Begriffe, die an sich wohl auf alles denkbare sich beziehen,

bleiben aber ohne Anschauung leer, d. h. sie können eine Erkenntnis, ein Wissen nicht begründen (Kr. r. 77.) Der menschliche Intellekt, weil an die Sinnenwelt gebunden, bedarf auch notwendig der Anschauung, deren ein schöpferischer vielleicht entraten kann, den Kant auch den intellectus archetypus im Gegensatz zum ectypus nennt.

Dieser mag im Besitz einer intellektuellen, nicht sinnlichen Anschauung die Dinge schaffen, indem er sie denkt, der menschliche Verstand ist an die Bedingung der Anschauung gebunden, er bildet den Begriff »des Dinges an sich«, höchstens als Grenzbegriff, der wenigstens frei ist von logischem Widerspruch, der zwar keine Erweiterung unserer Erkenntnis bedeutet, aber doch die Möglichkeit einer Welt offen hält, die für ein höheres Organ, die Vernunft, erreichbar ist. Von welchen Widersprüchen freilich das »Ding an sich« nach der kritischen Grundanschauung gedrückt wird, wird offenbar, wenn er z. B. die Kategorien der Realität und Kausalität, oder die der Einheit und Vielheit bald unbedenklich auf dieselbe anwendet, bald wieder in skeptischer Anwandlung es als völlig problematisch hinstellt. Immer bleibt es eine nicht wegzuleugnende Voraussetzung, sei es als Grund der Erscheinungen, als Gegenstand, der die Sinnlichkeit affiziert, sei es als Grenzbegriff, bis zu dem das Erkennen vordringt. Man wird kaum fehlgehen, in der widerspruchsvollen Lehre vom »Ding an sich« nicht sowohl einen Rest von unphilosophischem Bewußtsein, als vielmehr eine Wirkung seiner ihm gefühlsmäßig gewissen moralisch-religiösen Weltanschauung zu erkennen, als erzwungen von einem Willen, der, allen skeptischen Einreden zum Trotz seine Zielobjekte unbedingt behaupten will. Besonders nachdrücklich weist Volkelt (J. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert, Lpz. 79) die widersprechenden Tendenzen und Formulierungen seiner Erkenntnislehre nach. Gegen die das »Ding an sich« aus Kant eliminierenden Ausleger gilt ihm mit Richl, B. Erdmann dieser Begriff als eine selbstverständliche Voraussetzung des Philosophen (S 91, 96, 156 ff); (Vgl. auch Vaihinger, Comm. I 172—75 II 6, 14, 20, 27, 35—55 und Sasao, a. a. O. 44 ff.)

2. Ist somit der Erkenntniskraft im Grenzbegriff des »Dinges an sich« eine unübersteigliche Schranke gesetzt, so bleibt die Frage, ob das Denken damit auch schon am Ziel seiner Leistungsfähigkeit angekommen sei. Keineswegs, sagt Kant, vielmehr treibt es ein unwiderstehlicher Trieb, die Erfahrungsschranken zu überfliegen. So erzeugt die Vernunft, als das Vermögen des Schließens, auf Grund der Beobachtung der erfahrbaren Wirklichkeit Ideen, denen freilich kein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Wie der Verstand durch die Kategorien das gegebene Mannigfaltige der Wahrnehmung zur Einheit verknüpft, so setzt sich dieses Einheitsbedürfnis auf der höheren Stufe in der Gestaltung der Ideen fort, die die vielfältigen Verstandeserkenntnisse unter höhere und letzte Einheiten subsumieren. Es ergeben sich der ideenbildenden Vernunft die Idee der Seele, durch die wir alle inneren Erscheinungen auf ein gemeinsames Subjekt beziehen, die Idee der Welt, durch die alle Einzelerscheinungen der Natur einem allumfassenden Ganzen untergeordnet werden und die Idee von Gott, durch die alle Dinge aus einer höchsten Intelligenz abgeleitet werden. Die objektive Gültigkeit dieser Vernunftideen behaupten und beweisen zu wollen, war der gemeinsame Irrtum der ihnen entsprechenden Wissenschaften der Psychologie, Kosmologie und Theologie. Mit der Widerlegung dieses Irrtums befaßt sich die transzendentale Dialektik, sie will den Schein der Realität, den die Ideen unvermeidlich bei sich führen, als solchen aufdecken und als einzig möglichen Erkenntniswert den regulativen, nicht den konstitutiven ihnen zugestehen: die Ideen nicht gegeben, sondern aufgegeben, als zielsetzend, Richtung gebend für alle Erkenntnistätigkeit. Einen charakteristischen Ausdruck hat sich diese Anschauungsweise in dem Terminus »als ob« verschafft, der den regulativ-subjektiven Wert dieses Erkennens bezeichnen soll.

So sollen wir auf die psychologische Idee bezogen alle Erscheinungen im Gemüt verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache, beharrliche, denkende Substanz wäre, sollen auf die kosmologische Idee bezogen alle Erscheinungen erklären, als ob die Reihe der Bedingungen einen Anfang hätte, und sollen auf die theologische Idee bezogen die Welt betrachten, als ob sie aus einer höchsten Intelligenz entsprungen wäre. Diese zwischen rationaler und skeptischer Neigung schillernde Erkenntnisweise wird im weiteren als Erkenntnis nach Analogie uns noch beschäftigen. (Vgl. Volkelt, a. a. O. 128 ff, 137.) So wenig aber die den Ideen möglicherweise korrespondierenden Objekte Gegenstände der Erkenntnis sind, so wenig dürfen sie Mittel dazu sein. Immer wieder wird der Versuch, die theologische Idee znr Naturerklärung im Einzelnen zu gebrauchen, als Kennzeichen einer »faulen Vernunft« zurückgewiesen. (So Phil. Rel. 126, 194; — Pölitz, Vorlesungen über Metaphysik 333; - Erdmann, Reflexionen No. 1695; — Heinze, Vorlesungen Kants über Methaphysik aus 3 Semestern, S. 51.) Da die den Ideen entsprechenden Gegenstände nicht erkennbar sind, sind sie auch nicht beweisbar, also fallen alle bisherigen Gottesbeweise; weil sie aber nicht nur denkmöglich, sondern auch denknotwendig sind, widerstehen sie auch allen Leugnungsversuchen, sie können auch nicht widerlegt werden, das ist ihr negativer Nutzen, den Kant mit dem Blick auf die dadurch sichergestellten moralischen Werte mit besonderer Befriedigung oft hervorzuheben weiß. Atheismus, Fatalismus, Materialismus verlieren ebenso ihre eingebildeten Rechtstitel, wie der anmaßende Dogmatismus, »die arogante Theologie« (bei Heinze, a. a. O. 60 f.) Doch nicht nur negativen Nutzen bieten die Ideen, auch positiv können sie dem Naturforscher fruchtbare Gesichtspunkte der systematischen Einheit vorhalten, ihm als heuristische Prinzipien zur Auffindung neuer Erkenntnisse innerhalb der Erscheinungswelt dienen. Im Übrigen bleibt das negative Resultat der Erkenntniskritik, daß wir vom Übersinnlichen kein Wissen erwerben können, die theoretische Vernunft läßt bei der Frage nach der objektiven Wirklichkeit der Ideen im Stich, die praktische allein kann diesen Mangel ergänzen. So leitet schon die Kr. d. r. V. im letzten Teil, der Methodenlehre, zu der praktischen Erkenntnisart über, um an Stelle des abgebrochenen ein neues Haus für die Methaphysik zu errichten. Ist der Verstand in der Welt der transzendenten Dinge ohnmächtig, so ist der Wille um so mächtiger, er fordert die dort nur problematischen Gegenstände als wirklich, er setzt ihre Realität, weil sein Wesen damit gesetzt ist. Es ist nicht zu verkennen, daß die praktische Vernunft mit ihren sogenannten Postulaten uns in eine ganz andre Erkenntnissphäre versetzt, aus der von Gefühlen scheinbar unbeeinflußten des logischen Folgerns, Ordnens, Verknüpfens in die des gefühlsmäßigen Ausdeutens innerer Zustände, Erlebnisse, Willensantriebe der fühlenden und wollenden Persönlichkeit. Diejenige praktische Erkenntnis aber, in der die andern ihre Wurzel haben, findet Kant in der Freiheit, die er aus der Reflexion auf sein sittliches Bewußtsein gewinnt. Die Idealität von Raum und Zeit einerseits, die Realität des Freiheitsbegriffs andrerseits sind ihm die »cardines« der kritischen Philosophie, die alle Metaphysik zum Zweck habe. (Los. Bl. E 21, E 53, D 14). Denn, so argumentiert er, wären die Anschauungen Gegenstände an sich, so würden Handlungen vom Mechanismus der Natur abhängen. Damit aber wäre es um die Moral und Religion geschehen, die ihr Wesen in der Freiheit haben. Der Mensch ist ein Doppelwesen: als Glied der Erscheinungswelt, homo phaenomenon, ist er dem Kausalzusammenhang eingeordnet, als Glied der intelligiblen Welt, homo noumenon ist er frei. Dort ist jede Handlung notwendig bedingt durch voraufgehende Ursachen und bildet den empirischen Charakter, hier ist jede Handlung frei gewollt aus Ausfluss des intelligiblen Charakters. Der Wille selbst ist nichts anderes als eine Art Kausalität vernünftiger Wesen, Freiheit daher diejenige Kausalität, die unabhängig von fremden Ursachen sich selbst besimmt, gegenüber

der Naturnotwendigkeit der vernunftlosen Wesen, durch fremde Ursachen bestimmt zu werden. (H. IV 294, 296.) Um auch die formale Möglichkeit der Freiheit vor der theoretischen Vernunft zu rechtfertigen, wird in der Auflösung der dritten Antinomie (Kr. r. 370) eine transzendentale Freiheit angenommen als absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen. Den Dingen an sich wird ein intelligibler und, sofern sie Erscheinung sind, ein empirischer Charakter beigelegt. Die Dinge an sich wirken nach Kausalität durch Freiheit. Auf der transzendentalen Freiheit gründet sich die moralische Freiheit als die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (Kr. r. 561. 63). Wenn nun auch durch die Freiheit das Wissen nicht erweitert wird, so läßt sich doch mit hinreichender Sicherheit in praktischer Absicht ein Glaube darauf bauen. Praktisch angesehn wird der Gedanke der Freiheit sogar zu einem Faktum, einer Tatsache des Selbstbewußtseins, zu einem factum scibile. Die Idee der Freiheit reiht sich dem Gewißheitsgrade nach an die Tatsachen der Erfahrungswelt. Ihre Realität läßt sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun (Vgl. Refl. 1485. 1487. 1489. 1170. 1173. 1386. Pöl. Met 180 ff; 204 ff. Phil. Rel. 119 ff.) Dieses Faktum garantiert die Realität einer übersinnlichen Welt und erzeugt aus sich auch zwei weitere Überzeugungen vom Übersinnlichen. Die praktische Vernunft sucht zum Bedingten das unbedingte im Ideal des höchsten Gutes. Dieses aber besteht in der Vereinigung von Glückseligkeit und Glückwürdigkeit. Da es aber außer der Macht des moralischen Subjekts liegt, zum Wohlverhalten das Wohlbefinden zu schaffen, wird Gott postuliert als künftiger Ausgleicher von Tugend und Glückseligkeit in einem mundas moralis, einer civitas dei. Da nun die Heiligkeit im empirischen Streben nie als erreicht vorgestellt werden kann, gleichwohl nicht aufhört, als Ideal der Vollkommenheit zu gelten, kann sie nur durch unendlichen Progressus annähernd erreicht werden, der seinerseits durch die Fortdauer der Persönlichkeit ins Unendliche bedingt wird. So gewinnt Kant die Postulate Gott und Unsterblichkeit der Seele. Nun lehrt er allerdings verschiedene Postulate an verschiedenen Orten, wohl von dem Bestreben geleitet, einen Parallelismus zwischen den theoretischen Ideen und den praktisch gefundenen Postulaten zu gewinnen. Als drittes Postulat erscheint öfter die Freiheit, wofür auch das höchste Gut selbst oder die intelligible Welt eintritt. Ja an Stelle der Unsterblichkeit tritt auch die moralische Welt, die nur der ins moralische übersetzte mundus intelligibilis ist, wo also das Individuum nur als dienendes Glied den Zwecken des Weltganzen untergeordnet erscheint. Dabei werden seine Glaubensüberzeugungen wohl auch als 3. Artikel moralischen Glaubens aufgeführt: Gott, Freiheit, moralische Welt, als die einzigen, wo es erlaubt ist, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt in Gedanken uns zu versetzen und bloß in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen und zu glauben, wozu wir sonst keinen hinreichenden Grund aus der Spekulation haben (Phil. Rel. 159). Nicht zu übersehen ist jedenfalls, daß das »Wie« der Freiheit, ihre Möglichkeit, für Kant stets unerklärbar bleibt, ein Mysterium, in dessen Abgründe die Fackel der Vernunft nicht hinunterleuchtet. Da sie in der Erscheinungswelt nicht anzutreffen ist, muß sie in der Welt des Intelligiblen gesucht werden. Sie ist ihm eine intelligible Freiheit und als solche ein unaufhörliches Problem, weshalb sie auch unter den Glaubensartikeln erscheinen kann. Nur die praktische Freiheit kann durch Erfahrung erkannt werden, die transzendentale bleibt Problem, wobei die problematische Natur derselben auch unter der Formel »als ob« zum Ausdruck kommt (Rosenkr. VII 141; — Kr. r. 609). Als die praktische Grundüberzeugung dürfte gelten, daß die Freiheit ein factum scibile ist, (Kr. U. 370) das einzige, was von der übersinnlichen Welt gewußt, weil durch Erfahrung zugänglich gemacht werden kann. Es ist nicht unsre Aufgabe, den

Schwankungen der Schematisierungsversuche nachzugehen, in denen Kant die Reihen der theoretischen Ideen und praktischen Postulate zu decken sucht. Zu einer eindeutigen Formel hat er es nicht gebracht. (Vgl. Schweitzer, Kants Rel.-Philosophie, besonders den Schlußabschnitt 312—325.) Dieser Darstellung liegt es ob, die eigentümliche Funktion des Geistes zu beschreiben, in welcher er sich der genannten Größen versichert, er nennt sie »Glauben«.

3. Wie er diesen einen integrierenden Bestandteil seiner Philosophie ausmachenden Begriff umschreibt, will der folgende Abschnitt darlegen. (Dafür sei auf die überaus sorgfältige Sammlung aller auf den »Glauben« bezüglichen Aussprüche des Philosophen von Sänger verwiesen, die oben genannt ist.) Sehr bezeichnend sagt Kant: „Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Natur endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“ (Rosenkr. VIII 289). Also was den geistigen Kern des Menschen zu behaupten dienen kann, wird als wirklich, als notwendig angenommen. Die praktische Vernunft hat das Recht anzunehmen, was die theoretische ohne Beweisgründe anzunehmen nicht befugt wäre. (Kr. r. 286, 591). Auf die Frage nach dem Wesen der Postulate wird geantwortet: »Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar die spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität«. (Ros. VIII 274). Der Glaube selbst aber wird als habitus, als moralische Denkungsart des Gemüts, als Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes beschrieben, erscheint demnach als subjektives Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft. (Kr. U. 373 – 75). Ungenau scheint mir, trotz der Berufung auf Kant selbst S. 51, die Gleichung »Glaube-»Postulat« bei Sänger, (a. a. O. S. 45, 72) wenn er den moralischen Glauben als ein aus den moralischen Gesetzen erwachsendes praktisches Postulat bezeichnet, da er doch selbst eine postulierende Funktion des Ich ist, also nicht zugleich wohl ein Postulat sein kann. Die begriffliche Unklarheit beruht auf der Vermischung der fides, qua creditur, mit der fides, quae creditur, welche Kant nicht vorschwebt.

Der Glaube ist bei Kant ein freies Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, er nimmt als wahr an, was der theoretischen Erkenntnis unzugänglich ist — freilich nur dem Erkennen, nicht dem Denken. Denn daß dem Glauben auch ein logisches Merkmal zukommt, zeigt schon die Gleichung: Glaube-Fürwahrhalten, zeigt auch der Ausdruck »Vernunftglaube«, durch den gefordert ist, daß der Glaube nichts Vernuuftwidriges in sich enthalten könne. Vernünftig aber ist ein Glaube, sofern der letzte Probierstein der Wahrheit immer die Vernunft bleibt. (Phil. Rel. 10; H. IV. 347, VIII 68).

Es wird das praktische vom theoretischen Fürwahrhalten unterschieden. Das angemaßte Wissen der dogmatischen Methaphysik soll auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung fordernden Glaubens herabgestimmt werden. (Kr. r. 490). Den Argumenten des physisch-theologischen Gottesbeweises spricht er die Kraft zu, den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung zu erheben. (Kr. r. 489). Bei aller Selbstbescheidung des Wissens aber bleibt ihm noch genug übrig, »um die von der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen«. Kr. r. 569 f.) Wie sich theoretisches und praktisches Fürwahrhalten oder doktrinaler und moralischer Glaube unterscheiden, lehrt am bündigsten der Abschnitt vom Meinen, Wissen und Glauben des Canons der Kr. d. r. V. (Kr. r. 621—628). In folgendem Schema etwa lässt sich die Ausführung darstellen:

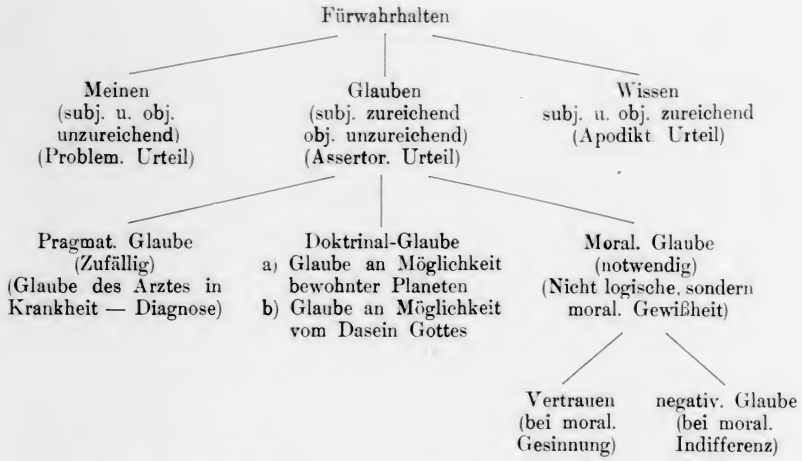
der Naturnotwendigkeit der vernunftlosen Wesen, durch fremde Ursachen bestimmt zu werden. (H. IV 294, 296.) Um auch die formale Möglichkeit der Freiheit vor der theoretischen Vernunft zu rechtfertigen, wird in der Auflösung der dritten Antinomie (Kr. r. 370) eine transzendentale Freiheit angenommen als absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen. Den Dingen an sich wird ein intelligibler und, sofern sie Erscheinung sind, ein empirischer Charakter beigelegt. Die Dinge an sich wirken nach Kausalität durch Freiheit. Auf der transzendentalen Freiheit gründet sich die moralische Freiheit als die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (Kr. r. 561. 63). Wenn nun auch durch die Freiheit das Wissen nicht erweitert wird, so läßt sich doch mit hinreichender Sicherheit in praktischer Absicht ein Glaube darauf bauen. Praktisch angesehn wird der Gedanke der Freiheit sogar zu einem Faktum, einer Tatsache des Selbstbewußtseins, zu einem factum scibile. Die Idee der Freiheit reiht sich dem Gewißheitsgrade nach an die Tatsachen der Erfahrungswelt. Ihre Realität läßt sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun (Vgl. Refl. 1485. 1487. 1489. 1170. 1173. 1386. Pöl. Met 180 ff; 204 ff. Phil. Rel. 119 ff.) Dieses Faktum garantiert die Realität einer übersinnlichen Welt und erzeugt aus sich auch zwei weitere Überzeugungen vom Übersinnlichen. Die praktische Vernunft sucht zum Bedingten das unbedingte im Ideal des höchsten Gutes. Dieses aber besteht in der Vereinigung von Glückseligkeit und Glückwürdigkeit. Da es aber außer der Macht des moralischen Subjekts liegt, zum Wohlverhalten das Wohlbefinden zu schaffen, wird Gott postuliert als künftiger Ausgleicher von Tugend und Glückseligkeit in einem mundas moralis, einer civitas dei. Da nun die Heiligkeit im empirischen Streben nie als erreicht vorgestellt werden kann, gleichwohl nicht aufhört, als Ideal der Vollkommenheit zu gelten, kann sie nur durch unendlichen Progressus annähernd erreicht werden, der seinerseits durch die Fortdauer der Persönlichkeit ins Unendliche bedingt wird. So gewinnt Kant die Postulate Gott und Unsterblichkeit der Seele. Nun lehrt er allerdings verschiedene Postulate an verschiedenen Orten, wohl von dem Bestreben geleitet, einen Parallelismus zwischen den theoretischen Ideen und den praktisch gefundenen Postulaten zu gewinnen. Als drittes Postulat erscheint öfter die Freiheit, wofür auch das höchste Gut selbst oder die intelligible Welt eintritt. Ja an Stelle der Unsterblichkeit tritt auch die moralische Welt, die nur der ins moralische übersetzte mundus intelligibilis ist, wo also das Individuum nur als dienendes Glied den Zwecken des Weltganzen untergeordnet erscheint. Dabei werden seine Glaubensüberzeugungen wohl auch als 3. Artikel moralischen Glaubens aufgeführt: Gott, Freiheit, moralische Welt, als die einzigen, wo es erlaubt ist, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt in Gedanken uns zu versetzen und bloß in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen und zu glauben, wozu wir sonst keinen hinreichenden Grund aus der Spekulation haben (Phil. Rel. 159). Nicht zu übersehen ist jedenfalls, daß das »Wie« der Freiheit, ihre Möglichkeit, für Kant stets unerklärbar bleibt, ein Mysterium, in dessen Abgründe die Fackel der Vernunft nicht hinunterleuchtet. Da sie in der Erscheinungswelt nicht anzutreffen ist, muß sie in der Welt des Intelligiblen gesucht werden. Sie ist ihm eine intelligible Freiheit und als solche ein unaufhörliches Problem, weshalb sie auch unter den Glaubensartikeln erscheinen kann. Nur die praktische Freiheit kann durch Erfahrung erkannt werden, die transzendentale bleibt Problem, wobei die problematische Natur derselben auch unter der Formel »als ob« zum Ausdruck kommt (Rosenkr. VII 141; — Kr. r. 609). Als die praktische Grundüberzeugung dürfte gelten, daß die Freiheit ein factum scibile ist, (Kr. U. 370) das einzige, was von der übersinnlichen Welt gewußt, weil durch Erfahrung zugänglich gemacht werden kann. Es ist nicht unsre Aufgabe, den

Schwankungen der Schematisierungsversuche nachzugehen, in denen Kant die Reihen der theoretischen Ideen und praktischen Postulate zu decken sucht. Zu einer eindeutigen Formel hat er es nicht gebracht. (Vgl. Schweitzer, Kants Rel.-Philosophie, besonders den Schlußabschnitt 312—325.) Dieser Darstellung liegt es ob, die eigentümliche Funktion des Geistes zu beschreiben, in welcher er sich der genannten Größen versichert, er nennt sie »Glauben«.

3. Wie er diesen einen integrierenden Bestandteil seiner Philosophie ausmachenden Begriff umschreibt, will der folgende Abschnitt darlegen. (Dafür sei auf die überaus sorgfältige Sammlung aller auf den »Glauben« bezüglichen Aussprüche des Philosophen von Sänger verwiesen, die oben genannt ist.) Sehr bezeichnend sagt Kant: „Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Natur endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“ (Rosenkr. VIII 289). Also was den geistigen Kern des Menschen zu behaupten dienen kann, wird als wirklich, als notwendig angenommen. Die praktische Vernunft hat das Recht anzunehmen, was die theoretische ohne Beweisgründe anzunehmen nicht befugt wäre. (Kr. r. 286, 591). Auf die Frage nach dem Wesen der Postulate wird geantwortet: »Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar die spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität«. (Ros. VIII 274). Der Glaube selbst aber wird als habitus, als moralische Denkungsart des Gemüts, als Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes beschrieben, erscheint demnach als subjektives Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft. (Kr. U. 373 – 75). Ungenau scheint mir, trotz der Berufung auf Kant selbst S. 51, die Gleichung »Glaube-»Postulat« bei Sänger, (a. a. O. S. 45, 72) wenn er den moralischen Glauben als ein aus den moralischen Gesetzen erwachsendes praktisches Postulat bezeichnet, da er doch selbst eine postulierende Funktion des Ich ist, also nicht zugleich wohl ein Postulat sein kann. Die begriffliche Unklarheit beruht auf der Vermischung der fides, qua creditur, mit der fides, quae creditur, welche Kant nicht vorschwebt.

Der Glaube ist bei Kant ein freies Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, er nimmt als wahr an, was der theoretischen Erkenntnis unzugänglich ist — freilich nur dem Erkennen, nicht dem Denken. Denn daß dem Glauben auch ein logisches Merkmal zukommt, zeigt schon die Gleichung: Glaube-Fürwahrhalten, zeigt auch der Ausdruck »Vernunftglaube«, durch den gefordert ist, daß der Glaube nichts Vernunftwidriges in sich enthalten könne. Vernünftig aber ist ein Glaube, sofern der letzte Probierstein der Wahrheit immer die Vernunft bleibt. (Phil. Rel. 10; H. IV. 347, VIII 68).

Es wird das praktische vom theoretischen Fürwahrhalten unterschieden. Das angemaßte Wissen der dogmatischen Methaphysik soll auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung fordernden Glaubens herabgestimmt werden. (Kr. r. 490). Den Argumenten des physisch-theologischen Gottesbeweises spricht er die Kraft zu, den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung zu erheben. (Kr. r. 489). Bei aller Selbstbescheidung des Wissens aber bleibt ihm noch genug übrig, »um die von der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen«. Kr. r. 569 f.) Wie sich theoretisches und praktisches Fürwahrhalten oder doktrinaler und moralischer Glaube unterscheiden, lehrt am bündigsten der Abschnitt vom Meinen, Wissen und Glauben des Canons der Kr. d. r. V. (Kr. r. 621—628). In folgendem Schema etwa lässt sich die Ausführung darstellen:



Es sei hier nur kurz erwähnt, daß, wenn Kant daran geht, seinen Vernunftglauben mit dem kirchlichen auseinanderzusetzen, er wieder — so besonders in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. — verschiedene Abarten unterscheidet. Wenn er Vernunftglauben und reinen Religionsglauben identisch setzt, so treten zu diesem empirisch in Gegensatz die Formen des statutarischen, historischen Glaubens, die alle bestimmt sind, allmählich in den reinen Religions- oder Vernunftglauben übergeführt zu werden, wobei einmal ein sonst nicht hervortretender Unterschied gemacht wird zwischen der historischen Glaubenslehre, die auf Tradition und Bibel fußt, und der philosophischen Glaubenslehre, die in der Vernunft liegt und keiner Geschichte bedarf. (Los. Bl. G. 3.) Gilt nun auch der Vernunftglaube als identisch mit dem reinen christlichen Glauben (Rel. i. 137 f), so scheidet ihn von jedem statutarischen Glauben das Merkmal der Freiheit. Es gibt keine Pflicht, kein Gebot, etwas zu glauben (Kr. p. 151; Rel. i. 176). Nur freies Fürwahrhalten ist mit der Moralität vereinbar (Kr. U. 371 Ag.). An demselben Ort werden Glaubenssachen (res fidei) als Gegenstände, die a priori gedacht werden müssen, aber für theoretischen Gebrauch überschwenglich sind, von den Glaubensartikeln des Bekenntnisses unterschieden, zu dem es eine Verpflichtung gibt. Dagegen kennt der moralische Glaube nur ein credo, kein crede (H. VIII 560; Los. Bl. F. 11). In Anlehnung an die kirchliche Form des credo lautet das credo der Philosophen mit den 3 Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft:

1) Ich glaube an Gott als den Urquell alles Guten in der Welt.
2) Ich glaube an die Tugend, d. i. an die Möglichkeit, zu dem Endzweck des höchsten Gutes in der Welt zusammenzustimmen.
3) Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als Bedingung zur stetigen Annäherung der Welt an das höchste Gut. (H. VIII, 560).

Logische Beweisgründe für die Wahrheit dieser Glaubensobjekte oder auch nur für die Wahrscheinlichkeit derselben anzuführen hält er für völlig ungereimt (H. VIII. 561;

Phil. Rel. 158. 161). Vielmehr ist es ihm ein Zeichen der göttlichen Weisheit, daß wir vom Übersinnlichen nichts wissen können, sondern glauben sollen, daß ein Gott sei, weil bei erfahrungsmäßigem Wissen von Gott Furcht und Belohnung, also sinnliche Antriebe an Stelle der moralischen Beweggründe zum Handeln treten würden. (Phil. Rel. 161).

Also — heißt es in der Kr. d. pr. V. — möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Teil werden ließ. (Ros. VIII 295).

4. Die Scheidung beider geistigen Funktionen, so, daß das Wissen der theoretischen, das Glauben der praktischen Vernunft zukommt, ist das erste Ergebnis unserer Untersuchung. Wir fragen nunmehr nach gemeinsamen Merkmalen, ob solche vorhanden und welche es sind. Schon das oben gegebene Schema läßt jene Deutung nicht zu, wonach Wissen und Glauben zwei völlig heterogene, einander ausschließende Vorgänge des geistigen Lebens wären, sind sie doch beide demselben Oberbegriff Fürwahrhalten untergeordnet. Dazu kommt, daß Kant auch Ansätze zu einer Theorie der religiösen Erkenntnis, also der Vorstellungsseite des Glaubens bietet, die im folgenden zu würdigen sind. Einer der erkenntnistheoretischen Hauptsätze lautet: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Wie oben ausgeführt ist, können die Begriffe des mundus intelligibilis zwar durch Kategorien gedacht werden, aber es fehlt ihnen die Anschauung, durch die allein Erkenntnis möglich wäre. Leere Begriffe aber erscheinen wertlos für das praktisch-religiöse Gemüt, das nach anschaulicher Erkenntnis verlangt. Gibt es einen Weg zu solcher? Kant findet diesen in der analogischen Erkenntnismethode, die eine das religiöse Interesse befriedigende Gotteserkenntnis begründe. Was ist Erkenntnis nach Analogie? Er nennt sie das Gleichnis zweier Verhältnisse, eine vollkommen ähnliche Seite der Verhältnisse der Dinge, wenn sonst auch die Dinge an sich selbst ganz unähnlich seien. (Vergl. Heinze a. a. O. 108; Phil. Rel. 91; Prol. 145 f.). Ist bei den Kategorien des Verstandes eine schematische Hypotypose möglich, d. i. ihre direkte Darstellung in der Anschauung, so ist bei Ideen nur eine symbolische Hypotypose möglich, eine indirekte Darstellung des Begriffs durch eine Analogie aus der Erfahrungswelt vermittelt, zu der man sich empirischer Anschauungen und Verhältnisse bedient. (Kr. U 59. Vgl. Paulsen, Kantstud. 1900, IV 430 ff) „Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: Wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister und Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Begriffs von Erscheinung ausmacht), zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne." (Prol. 145; 146—148). „Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben, z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glückes der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen. . . . Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat." (Prol. 146, Ag.). Von diesem ursächlichen Verhältnis sagt er: „Die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir unbekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und

nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen". (Prol. 148 Ag.). Wir legen ferner Gott Prädikate wie Verstand und Willen bei, dürfen aber damit weder Gott anthropomorph in die Sinnlichkeit hinabziehen, noch uns einbilden, damit eine adäquate Erkenntnis Gottes zu besitzen. Vielmehr alle unsere Vorstellungen vom höchsten Wesen sind notwendig inadäquat. Sie sind symbolische Veranschaulichungen, sprachliche Metaphern, auf übersinnliche Objekte angewandt. »Die Eigenschaften unsrer Seele werden das Substratum sein, wonach wir Gottes Eigenschaften beurteilen«.

Kant erblickt in dieser Einsicht das die kritische von der orthodoxen Theologie unterscheidende Merkmal: Während die dogmatische Theologie konstitutive, begriffliche Erkenntnis von übersinnlichen Dingen für möglich halte, gestehe der Kritiker die Inkongruenz aller menschlichen Begriffe ein und brauche mit Bewußtsein die Analogie. (Los. Bl. D 15). Weit entfernt, diese Form des Erkennens als unzulänglich zu beklagen, preist er den »herrlichen Weg der Analogie« als ein Mittel, gerade das religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Wenn der Deist der Gottheit ontologische Prädikate beilege (Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit) greife der Theist, damit nicht zufrieden, zu psychologischen Prädikaten aus dem Bereich seiner Erfahrung. Denn da wir in unsrer Erfahrung nichts finden, was mehr Realität hätte, als unsre Seele, stellen wir uns die Gottheit als Intelligenz und Wille vor. — Allerdings ist dabei zu bemerken, wie dieser Begriff von Erfahrung von dem üblichen Kantschen Begriff als dem „Inbegriff der Gegenstände der Sinne" wesentlich abweicht. (Vgl. Phil. Rel. 49. 87. 91. 117. 123). — Ferner ist das Verfahren der Analogie nach Kant nur mit den notwendigen Einschränkungen auf die Gotteserkenntnis anzuwenden, so, daß alle dem Erfahrungsbereich entlehnten Prädikate entweder via negationis oder reductionis (unendlich, unzeitlich, unräumlich u. a) oder via eminentiae (allmächtig, allweise, allwissend u. a) übertragbar sind. (Phil. Rel. 43). Wie auf die Gottesidee, so wird diese Methode auf alle Ideen angewandt, deren Verhältnis zur Sinnenwelt nach der Analogie der Kategorien vorgestellt wird. (Vgl. Refl. 1718 ff. 1725. 1690; Kr. r. 697 f. 714 f; Prol. 163 f. 176 f; Pöl. Met. 153 f. 272 f. Dazu auch Volkelt, Ka. Erk. 141—148). Die inhaltlich durch Analogieschluß bestimmte Erkenntnis wird der Form nach zur symbolischen. Die gründlichste Erläuterung darüber dürfte sich in der Anthropologie finden, in der Lehre von den Zeichen. (J. Kants Menschenkunde oder philos. Anthropol. hrsg. v. Starke 1831. S. 195–205). Durch das Gesetz der Verknüpfung von Vorstellungen in der Imagination dient eine Vorstellung der andern zur Hervorbringung. Das geschieht mit Hülfe der Zeichen, welche das Dasein der Dinge zu bezeichnen da sind. Symbole sind Zeichen für das Dasein der Dinge. Nun irrt der menschliche Verstand leicht und macht das Symbolum zur Sache, so entstehen z. B. Vielgötterei aus Mißverständnis der Symbole. Die Bezeichnung hängt beim Menschen so mit der Sache zusammen, daß sie die Sache von den Zeichen nicht mehr trennen können. Von dieser Voraussetzung aus nennt er die Erkenntnis symbolisch, wo der Gegenstand in dem Zeichen erkannt wird. Eine Vorstellung, die als Mittel der Reproduktion durch Assoziation dient, ist ein Symbolum. Der Verwechslung von Symbol und Sache aber macht sich gerade der dogmatische Rationalismus schuldig, der dem menschlichen Sinnenwesen entlehnte, auf das Urwesen übertragene symbolische Vorstellungen als konstituierende Merkmale des göttlichen Wesens nimmt. Damit ist das Wesen der symbolischen Erkenntnis aufgehoben. Wie ist es möglich, solchen Selbsttäuschungen vorzubeugen? Kant antwortet: Durch eine vernunftgemäße Theologie. Analogisches und symbolisches Erkennen ergänzen sich als die zwei Seiten einer durch das Organ der Einbildungskraft vermittelten Methode

der Erkenntnis. Jene gibt Verhältnisbestimmungen und Beziehungsbegriffe, wodurch die Ideen zur Sinnenwelt in wirkende Beziehung zu uns treten, z. B. Liebe Gottes zu den Menschen, diese geht nur auf unsere Vorstellungsart von Objekten nach dem sprachlichen Ausdruck, nicht auf Eigenschaften der Objekte, z. B. Gott vorgestellt als Vater. Unsrer Organisation angemessen und unvermeidlich ist daher der symbolische Anthropomorphismus hinsichtlich des Urwesens, nicht aber der dogmatische, der sich der Grenzüberschreitung schuldig macht. Solche zu verhüten macht Kant mannigfache Denkversuche, die oft seinen ausgesprochenen Kriticismus zu verleugnen und in die Geleise der hergebrachten Gottesbeweise zurückzufallen scheinen.

5. Kants erkenntnisteoretische Prämissen lassen nur den Schluss zu, daß logisch zwingende Beweise vom Dasein Gottes unmöglich sind. Daher fallen folgerichtig alle bisher gebräuchlichen Beweise, deren Schein die transzendentale Dialektik aufdeckt in der Kritik des physikotheologischen, des kosmologischen und des ontologischen Beweises, auf deren oft wiederholte Darstellung hier verzichtet wird. Wenn aber ein Beweis, so meint Kant, diesen Namen verdiene, so sei es der moralische, der aus der moralischen Anlage einerseits, dem Postulat der Übereinstimmung von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit andrerseits die Existens eines moralischen Gesetzgebers folgert, der Tugend und Glückseligkeit, Wohlverhalten und Wohlbefinden in einem vollendeten mundus moralis miteinander in Ausgleich bringe. Wie wenig objektive Beweiskraft freilich auch diesem von Kant halb zugestandenen Beweise innewohnt, zeigen die Voraussetzungen, die weder hinsichtlich der moralischen Anlage, noch des Glückseligkeitsbedürfnisses von jedermann eingeräumt werden, also an subjektive Bedingungen geknüpft sind. Und doch sehen wir den Denker unaufhörlich am Werke, für seine subjektiven Postulate von allen Seiten auch theoretische Stützen herbeizuschaffen. So laufen neben den kritisch negierenden Gedankenreihen solche, die auch den Erkenntniswert und -Grad der Gegenstände des Glaubens betonen. Sind schon die Ideen Erzeugnisse der theoretischen Vernunft, so wird man auf die theoretische Begründung der Gottesidee nicht gänzlich verzichten können. Zum mindesten ist ihr theoretischer Wert der eines fehlerfreien Ideals, eines Begriffs, der die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt. (Kr. r. 500 f. Phil. Rel. 77). »Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche zu dieser so großen Absicht bei weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen, so hat sie doch darin sehr großen Nutzen, die Erkenntnis desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intellektuellen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriff eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.« (Kr. r. 500). Mit lebhafter Befriedigung erfüllt es ihn, wenn er mit denselben Gründen, die die Unbeweisbarkeit des höchsten Wesens dartun, auch die Unwiderlegbarkeit desselben ausgesprochen weiß. (Kr. r. 501. 591). Nicht in dogmatischem, wohl aber zum polemischen Gebrauch wertet er die theoretische Annahme eines höchsten Wesens als transzendentaler Hypothese, um Scheineinsichten des Gegners, hier also des Materialisten und Atheisten zu vereiteln. (Erdmann, Refl. 1581). Solche zum polemischen Gebrauch aufgestellten Hypothesen sind nur problematische Urteile, »die wenigstens nicht widerlegt, ob zwar durch nichts bewiesen werden können«. (K. r. 594). Gegenüber dem Gottesbegriff des Deismus bekennt er sich zum moralischen Theismus, der zu dem bestimmtesten, das religiöse Bedürfnis allein befriedigenden Begriff führe. (Refl. 1563). Gleichwohl glaubt er diesen religiös genügenden moralischen Beweis durch einen transzendentalen ergänzen zu müssen, der sich im letzten Grunde als der verpönte ontologische enthüllt. Der Begriff von Gott, der ein Vollendungsbegriff sowohl der spekulativen als der praktischen Vernunft ist, entspringt ihm aus

folgenden Grundbegriffen: 1) eines notwendigen Wesens, 2) einer obersten Ursache, 3) eines allgenugsamen Wesens. Der erste Begriff ist sich selbst genug, der zweite vollendet die seriem subordinatorum, der dritte die seriem coordinatorum (Refl. 1709). So ist ihm allerdings begegnet, was er an anderem Ort von diesem Schlussverfahren sagt: »Aus einem Begriff von einem Ding auf die Notwendigkeit oder Zufälligkeit seines Daseins schließen, heißt aus sich selbst heraussprungen«. (Refl. 1663). Die Wirklichkeit, die diesem transzendentalen Beweise beigelegt wird, zeigt der Satz: »Ich behaupte, der Beweis eines einzigen Urwesens aus der Abstammung aller Möglichkeiten sei derjenige, welcher alle anderen im menschlichen Verstande dirigiert und jedem beiwohnt«. (Refl. 1596). Ebensowenig hat der physikotheologische Beweis bei aller Kritik an Sympathie des Philosophen eingebüßt. »Er ist der älteste, klärste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Stadium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt . . . . Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung (Kr. r. 496; Pöl. Met. 294). Freilich ist er ohne den transzendentalen Beweis »eine Leiter ohne höchste Sprosse« und setzt eine »reine Vernunfttheologie« voraus. (Refl. 1694. 1697). Dieser, die auch die transzendentale Theologie heißen könnte, fällt die Aufgabe zu, die religiösen Begriffe einer stetigen »Zensur« zu unterwerfen, an ihren allgemeinsten, freilich darum auch inhaltleersten Begriffen die auf analogisch-symbolischem Wege gebildeten Vorstellungen von empirischen Bestandteilen zu reinigen und so den dogmatischen Anthropomorphismus in einen bewußt-symbolischen zu verwandeln. (Kr. r. 500). Sonach bleiben für Kant trotz seiner Widerlegung der herkömmlichen Beweise doch — freilich mit aller kritischen Verklausierung — zwei, der moralische und der transzendentale bedeutsam, denen sich der physiko-theologische als der populärste auch weiterhin gesellen darf. (Refl. II, S. 457 Ag. wird von Erdmann der transzendentale der Kant eigentümlichste Beweis genannt). Doch bleibt sich der Philosoph dessen bewußt, daß darin nicht strenge Beweise gegeben sind, sondern das, was in der Vernunft liegt, wird entwickelt. (Pöl. Mel. 275).

Jedenfalls verrät sich in diesen Bemühungen ein starkes spekulatives Interesse auch den Objekten des Glaubens gegenüber.

6. Damit ist eine Frage berührt, die unter neueren Kantauslegern lebhafte Meinungsverschiedenheit hervorgerufen hat, die Frage nach dem Wesen der Methaphysik bei Kant. Gegen die traditionelle Ansicht, die in Kant den Zerstörer der Methaphysik erblickt, wendet sich neuerdings besonders Paulsen, der seinerseits an Vaihinger einen skeptischen Gegner findet. (Vgl. die im Anfang erwähnte Auseinandersetzung Paulsen — Vaihinger. Vgl. Paulsen, Kant, S. 244—289 und von demselben Verfasser: Kants Verhältnis zur Methaphysik, in den Kantstud. 1900, S. 413—497).

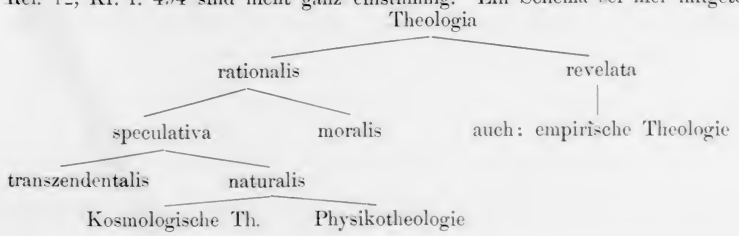
Für unsere Aufgabe kommen Kants methaphysisehe Ansichten in Betracht, soweit sie das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen bestimmen. Methaphysik ist ihm die »Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist« (Kr. r. 641), die Wissenschaft, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen fortzuschreiten Die ganze Kritik der reinen Vernunft kann als systematischer Versuch gelten, der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft die Bahn frei zu machen. Gerade die Unzulänglichkeit des nur auf den mundes phaenomenon beschränkten Erkennens erzeugt den Trieb zur Methaphysik, das Verlangen der Vernunft, sich in eine intelligibele Ordnung der Dinge hinauszuschwingen. Um die Dissonanz zu verstehen, die zwischen Kants erkenntnistheoretischen Resultaten und den positiven Aussagen über den mundus intelligibilis besteht, halte man sich die Unterscheidung von Erkennen und Denken gegenwärtig, die oben erwähnt wurde.

ebenso aber die Tatsache, daß in solchen Aussagen Kants innerste Überzeugungen aus vorkritiseher Zeit und nicht zuletzt sein religiöses, von der Mutter überkommenes Erbteil sich theoretischen Ausdruck verschaffen. (Vgl. Paulsen, Kant 250 f; dazu auch Hollmann, Altpr. Monatsschr. 1899, Bd. 36, S. 1—73, der die tiefgreifenden Einflüsse der Erziehung auf Kants religiöse Anschauungen nachzuweisen sucht). Zugegeben, daß die Form der metaphisischen Aufstellungen, über die neben den Vorlesungen über Metaphysik auch die philosophische Religionslehre und die Reflexionen zu Baumgartens Metaphysik Aufschluss geben, durch die Vorlage gegeben und traditionell übernommen war, so war doch der hinter der Form sich verbergende Inhalt ein Teil Kantiseher Weltanschauung, die in den kritisehen Hauptschriften nicht erschüttert ist. (Vgl. dazu Heinze a. a. O. 176 ff, wo er den Quellenwert der Vorlesungen abschätzt, die nicht nur im allgemeinen die Ansichten Kants in ihren Schwankungen treu wiedergäben, sondern auch der persönlichen Färbung wegen für die Beurteilung wertvoll seien). In einer Aufzeichnung (Los. Bl. D 17) wird ein fünffacher Zweck der Metaphysik zugesprochen, 1) den Ursprung der synthetischen Erkenntnis apriori auszumachen, 2) die restringierenden Bedingungen des empirischen Gebrauchs unsrer Vernunft einzusehn, 3) die Unabhängigkeit unsrer Vernunft von diesen Bedingungen, mithin die Möglichkeit des absoluten Gebrauchs zu zeigen, 4) dadurch unsern Vernunftgebrauch über die Grenzen der Sinnenwelt, obzwar nur negativ auszudehnen, d. i. die Hindernisse, die die Vernunft selbst schafft, wegzuschaffen, 5) die Bedingungen der absoluten Einheit derselben zu zeigen, damit sie ein vollständiges Princip praktischer Einheit, d. i. Zusammenstimmung zur Summe aller Zwecke sein könne. Die verschiedensten Seiten des im allgemeinen sehr schwankenden Begriffs erscheinen hier zusammengedrängt, aber auch die hohe Bedeutung im Gesamtbild des Denkens ist damit deutlich genug ausgesprochen. (Vgl. auch Kr. r. 640 f; Vaihinger a. a. O. I 232. 369 ff. 377—83). Daß sie als bloße Spekulation mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten als Erkenntnis zu erweitern, tut ihrem Werte keinen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des gemeinen Wesens sichert. Ein metaphysisches Argument bei der Bildung des Gottesbegriffs ist es, was als ein integrierendes Element in Kants Denken hier in Betracht kommt. Alle Dinge, so argumentiert er, stehen miteinander in Wechselwirkung, also müssen sie einen gemeinschaftlichen Grund haben. Nun liegen hinter den Dingen, wie sie uns erscheinen, die Dinge an sich, also bilden auch sie ein gemeinsames Ganze, den mundus intelligibilis und müssen ihre Einheit in einem Urgrunde, d. i. in Gott haben: Gott also der gemeinsame Grund der Möglichkeit aller Dinge, das Princip ihrer Wechselwirkung, oder in der Sprache der dogmatischen Metaphysik, das ens realissimum, die ommitudo realitatis, das ens entium, ens originarium. Wenn die Verknüpfung aller Substanzen sinnlich vorgestellt wird, so gesehieht das durch den Raum, also ist der Raum das Phänomenon der göttlichen Allgegenwart. (Vgl. dazu besonders Sasao, Prolegomena zu Kants Gottesbegriff, der das metaphysische Weltbild des vorkritischen Kant als fortwirkend auch für den kritischen Denker nachweisen will). Damit im Zusammenhang versteht sich die eigentümliche Anschauung vom intuctiven göttlichen Verstand, von dem der menschliche als diskursiver sich unterscheidet. Durch den ersteren, für den Anschauen, Erkennen und Schaffen zusammenfällt, haben die Dinge an sich unmittelbar ihr Dasein. Gott ist der intellectus archetypus, der die ideale Wirkliehkeit setzt, die der intellectus eetypus nur in der Form der Erscheinungswelt erkennt. Es ist augenscheinlich, daß Kant mit dieser Lieblingsansicht analogisch per viam eminentiae das künstlerische Schaffen, das durch anschauendes Denken seine Erzeugnisse ins Dasein setzt, auf das Urwesen überträgt. Mit der Vorstellung eines intuitiven Verstandes in Gott wechselt die andre einer intellektuellen Anschauung im Unterschied von unsrer

sinnlichen. Unsre Formen, die Gegenstände sinnlich anzuschauen, sind Raum und Zeit; was beim Menschen Unding wäre, kommt dem göttlichen Verstande zu, nämlich die Möglichkeit, auch ohne von den Gegenständen affiziert zu werden, sie anzuschauen, also wie sie sind, nicht, wie sie erscheinen. (Heinze a. a. O. S. 672; Vaihinger, Comm. II 510 ff.) Von hier aus wird auch die Anordnung der Beweise in der theologia transcendentalis, naturalis, moralis und ihre Schätzung für die Religion verdeutlicht. Hatte der Philosoph anfangs noch die Demonstrierbarkeit des Daseins Gottes für möglich gehalten, so gibt das kritische Hauptwerk diesem Wahn entgültigen Abschied. (Ein Beweis z. B. findet sich noch H. II 126, aber schon H. II 205 bringt die skeptische Erklärung: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere.")

Ist aber Beweisbarkeit abzulehnen, so ist die Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, um so unausweichlicher, weil ein unwiderstehliches Bedürfnis der Vernunft dazu treibt und zwar der theoretischen Vernunft, denn der Grund der Möglichkeit aller Dinge ist auch die Voraussetzung meines Vernunftgebrauchs, daher denknotwendig. Die Annahme ist unumgänglich, daß das Sein dem Denken konform sein muß, die Wirklichkeit den denknotwendigen Ideen irgendwie entsprechen muß. Wenn auch die Gleichung denknotwendig=seinsnotwendig nicht ausgesprochen ist, so nähert sich doch auch der kritische Kant diesem Satze, wenn seinen Gedankendingen kein Hindernis entgegensteht, sie auch als »objektiv und hypostatisch anzunehmen«. (Kr. r. 523). Er hält sich für befugt, die Idee des höchsten Wesens zu realisieren, d. h. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur »als ein Etwas überhaupt, das sich an sich selbst gar nicht kenne« (Kr. r. 526; Paulsen, Kant 268 f). Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur größten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich, um es zum Schema des regulativen Princips d. h. des größtmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen. (Kr. r. 527). Er scheidet die leeren Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis), die auf objektive Gültigkeit gänzlich verzichten, von dem ens rationis ratiocinatae, einem Vernunftwesen, das die Vernunft der Idee der systematischen Einheit als Gegenstand unterlegt, der allerdings durch keine Erfahrung gedacht werden kann. Daß wie alle Ideen, so auch die Gottesidee nicht von konstitutiver, sondern nur regulativer Gültigkeit ist, daß wir befugt sind, Gott als ens realissimum wie eine unbezweifelbare Hypothese für die spekulative Vernunft anzunehmen, bleibt ein Fundamentalsatz seiner transzendentalen Theologie. So unbrauchbar dieser ontologische Begriff für sich selbst ohne mehrere Erkenntnis sein würde, so herrlich ist er doch, um ihn zum Substrat aller Theologie zu machen. (Phil. Rel. 87 f.) Bezeichnet die transzendantale Theologie den Gottesbegriff des Deismus, so führt die Physikotheologie zum Theismus, erfüllt den Begriff mit konkreten Merkmalen, die, wie schon ausgeführt, nicht sensu proprio, sondern per analogiam anwendbar sind.

(Die Gliederungen der Theologie, wie sie sich finden bei Pöl. Met 268 f; Phil. Rel. 12, Kr. r. 494 sind nicht ganz einstimmig. Ein Schema sei hier mitgeteilt:



Damit ist auch die Unterscheidung zu vergleichen, welche gemacht wird zwischen theologia rationalis vel philosophica (aus Vernunft) und theologia erudita (aus Urkunden geschöpft), auch arrogante Theologie genannt, ein Ausdruck, den Heinze, a. a. O. S, 60 f. mit dem in der Kritik getadelten anmaßenden Dogmatismus wohl vereinbart findet).

Die theologia naturalis schließt aus der Natur der Dinge, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur auf eine zwecksetzende Intelligenz. Nicht als ob die Zweckmäßigkeit objektiv in den Dingen läge, sondern die Vernunft trägt den Zweck in sie hinein, sieht sich aus spekulativem Interesse genötigt, alle Anordnung der Welt so anzusehn, als ob sie aus der Absicht einer höchsten Vernunft entsprossen wäre. Analog den Ideen der reinen Vernunft erfüllt auch der Zweckbegriff nur die Aufgabe eines regulativen Princips und kann auch auf die empirische Erweiterung der Naturerkenntnis befruchtend wirken. Aber erst die Moraltheologie gibt einen vollständigen Begriff von Gott, der dem höchsten, dem praktischen Interesse der Vernunft entspringt, der allein den Ansprüchen der Religion genügt. Sie praediciert von Gott die moralischen Eigenschaften der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte. Die Moraltheologie verschafft uns außer der überzeugenden Gewißheit, die wir vom Wesen Gottes erhalten, zugleich den großen Vorteil, daß sie uns zur Religion führt, indem sie den Gedanken an Gott fest mit unsrer Moralität zusammenknüpft und uns auf die Art selbst zu besseren Menschen macht. Ihr Fehlen führte zu einem absurdum practikum wie das Fehlen der Transzendentaltheologie zu einem absurdum logicum. (Phil. Rel. 147). Moralität und Religion sind daher aufs genaueste verbunden und nur dadurch von einander geschieden, daß dort die Pflichten als Grundsätze eines jeden vernünftigen Wesens ausgeübt werden sollen und daß dasselbe als Glied eines allgemeinen Systems der Zwecke handeln soll, hier aber jene Pflichten als Gebote eines obersten heiligen Willens angesehen werden, weil doch im Grunde die Gesetze der Moral die einzigen sind die mit der Idee einer höchsten Vollkommenheit zusammenstimmen (Phil. Rel. 177). Die Postulatentheorie hatte als Postulate der praktischen Vernunft neben Gott als Ausgleicher von Glückseligkeit und Glückwürdigkeit die Unsterblichkeit als Grund der Möglichkeit eines unendlichen Progressus des sittlichen Strebens aufgestellt. Es ist beachtenswert, wie Kant in der rationalen Psychologie auch dieses Postulat der Unsterblichkeit theoretisch zu unterbauen versucht. Auch hier akkommodiert er sich dem hergebrachten Beweisverfahren. Neben dem transzendentalen, moralischen, theologischen, empirischen Beweis nennt er mit besonderer Wertschätzung den sogenannten analogischen oder teleologischen Beweis, der aus der Analogie der Natur fließe. (Pöl. Met. 246 f.) Alle Kräfte der Natur, so wird argumentiert, gehen auf einen Zweck. In der Seele finden sich scheinbar zwecklose Kräfte für dieses Leben. Da sie ohne diese Zwecke nicht sein können, ist vermutlich eine andre Welt zur Erreichung dieser Zwecke, zur Übung dieser Kräfte da. Natürlich will auch dieser Beweis auf bindende Beweiskraft keinen Anspruch machen. Auf die kürzeste Formel bringt alle Postulate der praktischen Vernunft eine Ausführung der metaphysischen Vorlesungen, nach der Gott der Urgrund, Freiheit der Grund der Möglichkeit der Moral ist, beide zusammen zur Unsterblichkeit führen. (Heinze, S. 112). In allen Gedankengängen bleibt ihm die Moralität das A und O. »Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige, Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und Zweck aller unsrer Spekulationen. Gott und die andre Welt ist das Ziel aller unsrer philosophischen Untersuchungen«. (Pöl. Met. 258). Dieses Übergewicht der praktischen über die theoretische Vernunft findet seinen Ausdruck auch im Begriff »Primat der praktischen Vernunft«.

7. Das hierdurch gefährdete Einheitsbedürfnis will die Kritik der Urteilskraft wieder herstellen. Sie will eine Brücke schlagen zwischen den infolge der Zweiteilung der Vernunft

auseinanderfallenden Welten, mit anderen Worten Mechanismus und Teleologie miteinander ausgleichen. (Vgl. auch Dorner, Kants Kritik der Urteilskraft in Kantstud. 1900, S. 248 ff.). Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft ist es, die Natur nach dem Princip der Zweckmäßigkeit zu betrachten, d. h. sie so vorzustellen, »als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte«. (Kr. U. 18). Diese, der Natur nicht objektiv innewohnende, sondern als regulatives und subjektives Princip gültige Teleologie soll dazu dienen, die kausal-mechanische Betrachtungsweise zu ergänzen, wo sie zur Erklärung von Tatsachen der Natur nicht ausreicht. (Ebenda 266.) »Nun ist aber das gemeinsame Princip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das Übersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen«. (S. 301). Wenn wir auch die Pflicht haben, alle Naturdinge so weit als möglich mechanisch zu erklären, so bleibt doch dieses Princip dem teleologischen in letzter Absicht untergeordnet, wenn wir auch vom übersinnlichen Substrat der Natur nichts erkennen können (303 f). Wenn Kant einerseits den subjektiven Charakter der causae finales behauptet, andrerseits den gemeinsamen Grund der beiden Erklärungsarten in ein intelligibles Substrat der Natur verlegt, so ist das Widerspruchsvolle augenscheinlich, da doch der übersinnliche Grund etwas zu dem Betrachter transsubjektives ist. Von dem Schwanken zwischen subjektivem und objektivem Naturzweck wird seine ganze Teleologie gedrückt. Gleichwohl finden sich Ansätze, eine einheitliche Zweckansicht durchzuführen. Alle Naturzwecke, sagt er, sind nie Endzweck, sondern immer wieder nur Mittel, auch der Mensch als Naturwesen kann nicht den Anspruch erheben, Endzweck zu sein (S. 317). Endzweck aber ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf (327). Unabhängig von Naturbedingungen aber kann sich nur der Mensch Zwecke setzen, sofern er Subjekt der Moralität ist, nur als solcher ist er der Schöpfung Endzweck, dem die Natur teleologisch untergeordnet ist. (328 f) Auch in diesem III. kritischen Hauptwerk läuft die Betrachtung in die Theologie aus, in eine Art von Gottesbeweis. Der physikotheologische Beweis führt nicht zum Ziel, da wir auf ihm innerhalb der Natur bleiben, d. h. weil die Data, aus denen geschlossen wird, bloß empirisch sind. Die physische Teleologie führt allenfalls zur Annahme eines »Kunstverstandes« oder Kunstinstinktes (nach Analogie mit den Tieren), aber nicht zu der Weisheit eines allweisen unendlichen Wesens. Ihren Mangel ergänzt die Ethikotheologie. Den Maßstab der Wertschätzung der Welt liefert letzthin weder der erkennende Verstand, noch ein Gefühl der Lust, sondern das höhere Begehrungsvermögen, der in der Freiheit seine Kausalität habende gute Wille; er ist dasjenige am Menschen, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert und worauf in Beziehung das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann (338). Doch ist hierbei eine Verschiedenheit gegen die Kritik der praktischen Vernunft zu bemerken, mit welcher das Dasein Gottes erschlossen wird. Wurde dort Gott postuliert als Ausgleicher von Wohlverhalten und Wohlbefinden des moralischen Subjekts, so erweitert sich hier der Gedanke vom singulären Endzweck zu einem moralischen Reich der Zwecke und erscheint als das höchste Gut die Existenz vernünftiger Wesen in diesem Reich unter moralischen Gesetzen. Als Oberhaupt derselben wird das Urwesen gedacht als allwissend zur Erforschung der moralischen Gesinnung, als allmächtig zur Unterwerfung der Natur unter den höchsten Zweck, als allgütig und gerecht zur Verwirklichung des höchsten Gutes, dazu noch mit allen andern, transzendentalen Eigenschaften (wie ewig, allgegenwärtig u. a.) ausgestattet. Ausdrücklich aber wird die objektive Gültigkeit dieses Beweises verneint (347 Akg.) Es ist ihm nur ein »subjektiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument« (Ebenda). Die Wirklichkeit eines göttlichen Urhebers der Zweckmässigkeit in der Welt ist bloß für den praktischen Gebrauch der Vernunft hinreichend dargetan. Die physische Teleologie vermag nicht die objektive Realität der Idee von Gott

zu erweisen, hat höchstens den Wert eines regulativen Erkenntnisprincips. Da aber die Maxime der reinen Vernunft ist, möglichste Einheit der Principien anzustreben, ist die reflektierende Urteilskraft berufen, der Realität jener Idee, die sonst nur praktisch notwendig wäre, von theoretischer Seite aus zu Hülfe zu kommen. (354). Und nicht nur die Teleologie der Natur wird aufgeboten, den praktischen Glauben zu befestigen, dem gleichen Bedürfnis nach Harmonisierung der Gegensätze von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Moralität dient die ganze Kritik der Urteilskraft. Dieser Tendenz wird auch die Tatsache der Freiheit dienstbar. Wo wäre eine Brücke zwischen der intelligibeln Welt und der Erscheinungswelt, wenn nicht in der Idee der Freiheit? (370. 378). Kant nennt zwar diese auf Erfahrung beruhende Tatsache sehr merkwürdig, unterläßt aber, die letzten Folgerungen daraus zu ziehen und auf ursprüngliche Einheit von Geist und Natur zurückzuschließen. Auch schon die Kritik der ästhetischen Urteilskraft bahnt die Versöhnung der in Rede stehenden Gegensätze an, sofern schön ist, was allgemein und notwendig, nicht dem Stoff, sondern der Form nach gefällt. Indem ich etwas als schön beurteile, empfinde ich eine lustvolle Harmonie zwischen Einbildungskraft und Verstand, zwischen der Auffassung durch die Sinne und durch den Verstand. (Vgl. den Paragraph 59, von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit, S. 228—32). Kant redet von einer Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurteil, welches, ohne von irgend einem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen läßt und es zugleich apriori der Menschheit vindiziert, mit dem moralischen Urteil, welches dasselbe ans Begriffen tut. Der Geschmack, so schließt der Paragraph, macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Intresse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, in dem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt. (232). Daß ferner nicht nur der Verstand, sondern auch die Vernunft durch die ästhetische Urteilskraft mit der Sinnlichkeit in eine Verbindung gebracht wird, dafür ruft Kant den ästhetischen Eindruck des Erhabenen auf, das durch seinen Widerstand gegen das Intresse der Sinne unmittelbar gefällt und das er definiert als einen Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken. (124).

Seinem Schematisierungsdrang folgend, hat Kant auch zu den Vernunftideen eine Parallele gezogen in den ästhetischen Ideen. In einer Anmerkung zur Dialektik der ästhetischen Urteilskraft gibt er eine von dem sonstigen rein subjektiven Charakter der Idee abweichende Begriffsbestimmung. »Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjektiven oder objektiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntnis desselben werden können. Freilich schon im nächsten Satze sind es nicht mehr »auf einen Gegenstand« bezogene Vorstellungen, sondern entweder auf eine Anschauung (ästhetische Idee) oder einen Begriff (Vernunftidee) bezogen, ein Beweis für das (besonders auch von Paulsen beobachtete) Schillern Kantischer Definitionen. Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann keine Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff vom Übersinnlichen enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann. Er nennt die ästhetische Idee eine inexponible d. h. nicht auf Begriffe zu bringende Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee einen indemonstrablen Begriff der Vernunft, jene den subjektiven, diese den objektiven Principien der Erkenntnisvermögen gemäß erzeugt. (216 f). Freilich bleiben alle derartige Hindeutungen auf Versöhnung der theoretischen und praktischen Tendenzen angesichts der Doppelnatur des Menschenwesens Anläufe, die konsequenter

Durchführung entbehren und so zur Ohnmacht verurteilt sind. Nur für ein Wesen, in dem Anschauung und Intellekt in dem Vermögen einer einfachen, schöpferischen intellektuellen Anschauung verbunden zu denken wären, würden, meint Kant auch in diesem Zusammenhange, jene Gegensätze sich aufheben, in denen Denken und Anschauen beim Menschen auseinanderfallen. Daß er bei dem Dualismus, der sein System beherrscht, sich nie beruhigt hat, zeigen überdies zahlreiche Ausführungen, die eine starke monistische Tendenz verraten. Schon äußerlich angesehen bieten die drei Kritiken das Bild, daß ihre Gedankenentwicklung gleicherweise auf den Gottesgedanken hintendiert. Aber auch der innere Aufbau erscheint durchaus praktisch gerichtet, mit andern Worten, der Wille ist die Feder, die das Räderwerk seiner Gedanken treibt. Einige Züge solcher Einheitstendenz mögen hier Platz finden. Schon der Begriff der Philosophie ist wesentlich praktisch bestimmt. In der von Rink besorgten Anthropologie (H. VII 601, Ag.) heißt es von dem Philosophen, daß er nicht Arbeiter am Gebäude der Wissenschaft, sondern Weisheitsforscher sei. Er ist ihm die Idee von einer Person, die den Endzweck alles Wissens sich praktisch und (zum Behuf desselben) auch theoretisch zum Gegenstande macht. Wissenschaft ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt. (Kr. pr. 195.) Oder er identifiziert vom Endzweck aus die Philosophie mit der Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Sie hat ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft, der eine absolute Einheit ist. Oder vom Gesichtspunkte des höchsten Gutes wird die Bestimmung der Idee des höchsten Gutes zum Wesen der Philosophie, sofern Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen. (Kr. r. 605. 614. 619. 631 ff; Str. d. F. 121; Ros. I. 532, 488 ff.) Auch zieht er den Weltbegriff dem Schulbegriff der Philosophie vor. Während dieser sich mit einem System der Erkenntnis begnügt, auf einheitliche Zusammenfassung alles Wissens dringt und also logische Vollkommenheit zum Zweck hat, ist ihm nach dem Weltbegriff Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft. In dieser Hinsicht ist der Philosoph ein Idealbild, dem sich anzunähern des Denkers Aufgabe ist, und Philosophie eine bloßmögliche Idee der Wissenschaft, die nie in concreto gegeben ist. (Kr. r. 632 f.) Bezeichnend für diese Denkweise ist eine Stelle der metaphysischen Vorlesungen (Pöl. S. 6). Es gibt keine wahre Philosophie. Lernen wir philosophieren, so dürfen wir alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objekt der Übung unsrer kritischen Fähigkeiten. Er stellt dem Philosophen die Hauptregel, daß er sich bemühe, soviel als möglich alles auf ein Princip zu bringen, damit die Principien der Erkenntnis nicht zu sehr vermehrt würden. Daß sich alles Erkennen einer letzten Einheit schließlich unterordnen lassen müsse, ist ihm gleichsam ein religiöses Postulat, wenn es bei Pölitz (Met. 339) heißt: »Alle Dinge sind durch den Einen, haben eine gemeinschaftliche Ursache, denn in ihm leben und weben und sind wir«. In einer Reflexion (171) kann er diese Übereinstimmung auch ein Postulatum theoreticum nennen, als eine notwendige Hypothesis der Zusammenstimmung der theoretischen und praktischen Erkenntnis. Im Blick auf diese und viele andere Zeugnisse kann es nicht Wunder nehmen, daß von mehreren Kantinterpreten auf sein Streben nach monistischer Weltanschauung hingewiesen wird. (Vgl. Vaihinger, I 488, Volkelt 151 ff.) Ebenso wird man sagen dürfen, daß die Grundstimmung, in der alle diese Gedanken koncipiert sind, eine religiöse ist. Hier möge die Frage, welche Stellung der Religion im Ganzen des Systems zukomme, ihre Beantwortung finden. Die gewöhnliche Ansicht weist ihr gegenüber der Moral in Kants Lehre eine nur bescheidene Nebenrolle zu, doch, glaube ich, gegen seine innersten Absichten. Jene Ansicht gründet sich zumeist auf die bekannte Definition der Religion, sie sei die Erkenntnis

unsrer Pflichten als göttlicher Gebote. Kants Äußerungen über Wert und Wesen der Religion lassen jedoch diese Meinung als unzulänglich erscheinen. Freilich ist es ihm nicht gelungen, eine organische Verbindung beider Elemente im Menschengeist herzustellen, das Odium, nur ein Anhängsel der eigentlich autonomen Moral zu bilden, haftet der Religion bei ihm unzweifelhaft an. Der tiefste Grund dafür ist der Wertmaßstab, den er an alles legt, was der Naturseite, der Erfahrungsseite des Menschenwesens angehört gegenüber der apriorischen Vernunftanlage. Grade weil Religion nur aus der Endlichkeit des Menschen als Sinnenwesen entspringt, nimmt sie an der Geringschätzung, mit der er die sinnliche Natur würdigt, unwillkürlich Anteil gegenüber der Selbstherrlichkeit, die das Bewußtsein der moralischen Anlage dem Menschen als Vernunftwesen verleiht. Wiederum geht sein ganzes Denken so wenig darauf aus, die Religion als überflüssig zu eliminieren, daß sein System vielmehr als unter dem Zeichen der Rettung der Religion stehend betrachtet werden kann. Schon in der »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels« begegnet er dem Einwand, als ob bei Aufzeigung der Gesetzmäßigkeit des Weltalls die Religion zu Schaden käme, mit dem Gedanken, daß jene durch diese vielmehr erst möglich wäre. (H. I 113, 212 ff., 217). Wie die Naturwissenschaft, so ist auch seine kritische Metaphysik dem Bestand der Religion nichts weniger als gefährlich, er gibt der Metaphysik sogar das Amt, eine »Schutzwehr« für die Religion zu sein. (Refl. 177 f). „Metaphysik, sagt er dort, kann nicht die Grundveste, wohl aber die Schutzwehr der Religion sein, und zwar ist sie als solche unentbehrlich; denn der Gegner besitzt eine dialektische Metaphysik, der wir die kritische entgegensetzen müssen, und dieser Gegner liegt in jeder natürlichen Menschenvernunft. Die kritische Metaphysik als »logische Selbsterkenntnis« ist zwar befremdend bitter, sofern sie eingebildetes Wissen zerstört; den größten Gewinn aber macht von ihr die Religion. Sie wird durch dieselbe in allem, was die Religion moralisches ist, gesichert, gegen Schwärmerei und Unglauben gedeckt, von der Abhängigkeit in Ansehung der Schulsubtilität befreit.“ (Refl. 167). Erkenntnis von Gott, führt er an andrer Stelle aus, muß die Moral vollenden, aber nicht erst bestimmen. Sie dient dazu, der moralischen Übung Kraft und Nachdruck zu geben auf mein Herz — ganz analog der Vorsehung in der Naturwissenschaft; auch hier Erkenntnis von Gott das Ziel, das alle unsre Bemühungen darin krönen muß, aber nicht das Princip, daraus die einzelne Begebenheit abzuleiten wäre. Religion also Krönung der praktischen, wie der theoretischen Phylosophie. Schließlich fehlt es auch nicht an Ansätzen, in denen er von der Gefühlsseite dem Wesen der Religion gerecht zu werden versucht. So kommt er dem Gedanken der gefühlsmäßigen Begründung der Religion gelegentlich nahe, wenn er Bewunderung der Schönheiten und Rührung durch die Zwecke der Natur vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Welturhebers im Gefühl bewußt werden läßt und diese Gefühle als etwas »einem religiösen Gefühl Ähnliches« ihm erscheinen. (Kr. U. 385 Ag.) Bezeichnend für die Auffassung von Religion ist auch die Art, wie er das Intresse der Vernunft in 3 Fragen gipfeln läßt (Kr. r. 610): 1) was kann ich wissen, 2) was soll ich tun, 3) was darf ich hoffen? Ist die erste Frage spekulativ, die zweite praktisch, so ist die dritte theoretisch und praktisch zugleich. Sie ist die spezifisch religiöse Frage, denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist. Jenes läuft auf den Schluß hinaus, daß etwas sei, weil etwas geschehen soll, dieses, daß etwas sei, weil etwas geschieht. Es ist nicht zufällig, daß Kant hier das Seiende so stark betont, gehört doch das Gefühlsleben der empirischen, receptiven Seite des Menschen an, das analog der Sinnesempfindung ein transsubjektives Sein voraussetzt. (Vgl. zum Begriff der Religion als Hoffnung Kr. pr.

153. 156. Rel. in. 55, als Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote: Kr. pr. 155, Kr. U. 385; zu letzterer Stelle urteilt auch Sänger a. a. O. S. 81 richtig, daß der Inhalt der Kantischen Religionsbestimmung reicher und umfassender sei, als seine Religionsdefinition.) Religion haben heißt hoffen, wie Glauben ein Wollen ist. Beide Vorgänge ergänzen sich, sofern das Hoffen den Gefühlston eines lebendigen Wollens bezeichnet, der von ihm unzertrennlich ist. Ohne Wollen kein Hoffen, das lebensteigernde Gefühl der Hoffnung ist moralisch — praktisch bedingt. Andrerseits ist sie auch kein leerer Wahn ohne objektiven Grund, der durch die theoretische Vernunft widerlegt wäre. Dafür sorgt diese selbst, die nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Denknotwendigkeit der Idee des höchsten Wesens bei sich führt Freilich genügen die Ideen dem religiösen Bedürfnis nicht, sofern sie leere Schemen sind, Blut und Leben strömt erst in sie dadurch, daß sie im analogisch-symbolischen Erkenntnisprozeß veranschaulicht werden, der durch das Organ der Einbildungskraft ermöglicht wird.

8. Es fällt bei Bestimmung des Wesens der Einbildungskraft auf, daß sie sich in das von Kant übernommene Schema der Vermögen nicht sicher einordnen läßt. Aus den zerstreuten Ausführungen lässt sich jedoch hinreichend erkennen, das auch für das Wesen der religiösen Erkenntnis ihre Bedeutung von Kant richtig erkannt worden ist. Im allgemeinen wird aus den einschlägigen Stellen deutlich, daß Kant ihr eine Vermittlerrolle zuweist zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen dem apriorischen und dem empirischen Faktor des Erkennens. Sie ist ein Verknüpfungsprincip, sie ermöglicht durch Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit im Bewustsein dessen Identität im Wechsel der Erscheinungen. Er unterscheidet die produktive Einbildungskraft als reine transzendentale Synthesis, als das spontanbestimmende Princip der Sinnlichkeit apriori von der reproduktiven, die eine Synthesis nach den empirischen Gesetzen der Assoziation schafft; nur erstere, weil sie die Möglichkeit des Erkennens begründet, gehört in die Erkenntnistheorie, die letztere in die Psychologie. Seine Dichotomie, die verschiedene Wertung des Apriorischen und Aposteriorischen verdecken ihm die Tatsache, daß die produktive und die reproduktive Einbildungskraft nur die zwei Seiten, die aktive und die passive Seite derselben Geistesfunktion darstellen. Die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft deutet Kant als Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit. Es ist anzunehmen, daß, wenn er von einer einheitlichen Wurzel der Erkenntnis redet, er die Einbildungskraft im Auge hat, weil ja sowohl Spontaneität als Receptivität ihr zukommt. Anders erscheint die Einbildungskraft in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft (S. 29), wenn sie als Vermögen der Anschauung a priori dem Vermögen der Begriffe entgegengestellt wird. Wenn bei Vergleichung zwischen Anschauung und Begriff, so führt er dort aus, die Einbildungskraft mit dem Verstand in Übereinstimmung gebracht und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so wird der Gegenstand als zweckmässig für die reflektierende Urteilskraft erkannt in einem ästhetischen Urteil über die Schönheit des Objekts. Ebenso finden die Vernunftideen in den schon oben erwähnten ästhetischen Ideen eine anschauliche Ergänzung, eine ästhetische »Erweiterung« (Kr. U. 183). Die Einbildungskraft wirkt insofern schöpferisch, als sie das Gemüt belebt, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet, oder wie er auch sagt, soviel Unnennbares zu einem Begriffe hinzudenken lässt, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet. Die ästhetischen Ideen dienen den Vernunftideen zur Darstellung, oder zum Ausdruck, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, Anderen mitgeteilt werden kann (S. 188). Ist die Idee eigentlich ein Vernunftbegriff, so ist Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens und als solche Produkt der Einbildungskraft (S. 80 f). Gibt die Vernunft den Ideen die Merkmale des Allgemeingültigen und Notwendigen, so ermöglicht die Einbildungskraft die konkrete und individuelle Darstellung derselben. Abweichend hiervon kennt allerdings die Kritik der reinen Vernunft auch ein Ideal der Vernunft, das sich als nie realisierbar von dem Ideal der Einbildungskraft unterscheidet, sozusagen einem Ideal der Sinnlichkeit, weil es das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen sein solle. (Kr. r. 452—54). Eine Unterscheidung von reiner und empirischer Einbildungskraft findet sich Los. Bl. B. 12, während ihr Wesen in B. 7 psychologisch als Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes beschrieben wird. Das Objekt heißt alsdann Phantasma, welches eine Produktion (Dichtung) oder Reproduktion (Erinnerung) einer vorher gehabten Anschauung sein kann. Nun gibt es auch eine schwärmende Einbildungskraft (Prol. 98), die durch logische Principien in gesetzmäßige Bahnen gebracht werden muß. Oder die »Schwärmerei« wird bestimmt als die Art von Verkehrtheit und Verwechselung der Gegenstände der Einbildung, daß man das, was ein Gegenstand des Glaubens ist, für einen Gegenstand der Anschauung nimmt. Die Schwärmer bilden sich ein, Gott wirklich anzuschauen, da doch Gott nur ein Gegenstand des Glaubens ist (Starke, Kants Anthrop. 177; Kirchmann, Kants Anthrop. i. pragm. Hinsicht 1869, S. 59 f. 69). Darin liegt grade die Gefahr bei der religiösen Vorstellungsweise, die auf der Einbildungskraft beruht, die Anschauungen, die Phantasievorstellungen für Erkenntnis der Dinge an sich zu halten, mit andern Worten, Bild und Sache zu verwechseln. »Wir können, um unsern Begriffen von vernünftigen Wesen Anschauung unterzulegen, nicht anders verfahren, als sie zu anthropomorphisieren; unglücklich aber oder kindisch, wenn dabei die symbolische Vorstellung zum Begriff der Sache an sich selbst erhoben wird.« (Kirchmann, Anthrop. 65. 73. 90.) Für Kants religiöse Anschauung bezeichnend sei hier schliesslich auch das Verhältnis von Idee und Urbild erwähnt. Wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal (z. B. eines Weisen) zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein andres Richtmaß unsrer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns . . . . Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich . . .« (Kr. r. 453). »So ist Christus das Urbild aller Moralität. Allein um etwas als ein Urbild anzusehen, müssen wir vorher die Idee haben, wonach wir das Urbild erkennen können, um es dafür zu halten.« (Pöl. Met. 79) (Über Kants Schätzung der Einbildungskraft für die Erkenntnislehre vgl. Prehn, die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie (Diss. Halle 1901), S. 26 ff, 40 ff, 61; im allgemeinen Hegler, die Psychologie in Kants Ethik (1891) S. 143—146).

II b. 1. So wenig sich Kant der Nötigung entziehen konnte, seine philosophisch gewonnenen Überzeugungen über Glauben und Wissen auf die realen geschichtlichen Mächte Christentum und Kirche, Wissenschaft und Staat und ihre Beziehungen anzuwenden, ebensowenig darf eine Untersuchung unsrer Frage die Folgerungen außer acht lassen, die der Philosoph in dieser Richtung gezogen hat. Er tut das schon in der Religion i. d. Gr. d. bl. V., zusammenfassender im »Streit der Fakultäten«. Letzterer Schrift, als einer in ihrer Bedeutung nicht genügend gewürdigten, gilt der zweite Abschnitt dieser Abhandlung. Ich schicke zunächst einige Bemerkungen über die geschichtliche Veranlassung der Schrift voraus. Schon die Vorrede gibt einigen Aufschluß. Das Buch enthält drei in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten abgefaßte Abhandlungen. Da er aber inne ward, daß sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen Fakultäten, sich wohl in einem Bande vereinigen ließen, gab er sie schließlich unter dem gemeinsamen Titel heraus, als seitens einer aufgeklärten Regierung der Herausgabe nichts mehr im Wege stand. Er erzählt, wie er mit der Regierung aus Anlaß seiner Religionsschrift in Konflikt geraten sei,

und wie er sich auf das von Wöllner erwirkte Dekret vom Jahre 1794 verantwortet habe. Wie kam es zu diesem Kant durch die Jahre 1792 – 98 lebhaft beschäftigenden Zusammenstoß, nachdem seine Lehr- und Schriftstellertätigkeit solange unbehelligt geblieben und nach seinem eignen Zeugnis mehrfach — so z. B. in einem Königlichen Anerkennungsschreiben vom 3. März 1789 — er selbst durch Auszeichnung geehrt worden war? Doch, mochte immerhin der neue König, Friedrich Wilhelm II., ihm geneigt sein, die anfängliche Gunst wich bald mißtrauischer Beargwöhnung, sollte doch bei seinem Amtsantritt schon Woltersdorf den König angegangen haben, dem Königsberger Philosophen das Schreiben zu verbieten. (Ros. 11, 2, S. 130.) Der Regierungswechsel bedeutete auch einen Systemwechsel in der Richtung der Denk- und Gewissensfreiheit als Gegenschlag gegen die Friedericianische Toleranz, damit aber zugleich ein Spannungsverhältnis für Kant, das zweimal zu scharfem, offenem Ausdruck kam und durch neuere von Dilthey, Fromm, Vaihinger angestellte, von E. Arnoldt z. Z. ergänzte oder berichtigte Untersuchungen soweit geklärt ist, daß es in seinen Phasen übersehen werden kann. Drei historische Daten sind es besonders, an die sich der Streit knüpft, der Erlaß des Religionsedikts durch Wöllner vom 9. Juli 88, das, wenn es auch in § 2 die Aufrechterhaltung der in den preußischen Staaten von jeher geübten Toleranz verhieß, doch dazu bestimmt war, den Geist der Aufklärung zu bannen, ferner das »Erneuerte Censuredikt« für die preussischen Staaten vom 18. Dezember 88, schließlich die Einsetzung der Immediat-Examinationskommission vom 14. Mai 91, zu deren Mitgliedern Silberschlag, Woltersdorf, Hermes und Hillmer gehörten, von denen die beiden letzteren mit der Ausübung der Büchercensur unter Anempfehlung besonderer Strenge betraut wurden. Obwohl nun Kant ein Vorgefühl hatte, daß auch über seinem Haupte die drohende Censur schwebe, (Brief an Selle vom Febr. 92 bei Ros 11, 1. S. 128) unternahm er es doch, der Berliner Monatsschrift den Aufsatz »Über das radikale Böse« einzureichen mit dem Wunsche, daß er der Censurbehörde vorgelegt werde. Dieser durfte zwar passieren, doch wurde der zweiten, bald darauf vorgelegten Abhandlung »Vom Kampf des guten Princips mit dem bösen«, nachdem sie, weil ganz in die biblische Theologie eingreifend, von Hermes und Hillmer geprüft ward, das Imprimatur versagt. Kant war nicht gesonnen, sich dadurch vom Druck seiner übrigen Arbeiten abhalten zu lassen, sondern beschloß, die erste schon erschienene mit den drei anderen Arbeiten zusammen herauszugeben, nicht ohne die Genehmigung einer Censur eingeholt zu haben. Die strittige Frage, welcher Censur, scheint nach E. Arnoldt (Altpreuß. Monatsschr. 34, 350 f) dahin klargestellt zu sein, dass die drei letzten Aufsätze nicht von der Königsberger theologischen Fakultät (so nach Borowski noch K. Fischer), noch von der dortigen philosophischen (so Fromm-Dilthey), sondern von dem Dekan der philosophischen Fakultät in Jena das Imprimatur erhalten haben. In den hier angerührten Fragepunkten liegen die Gedankenkeime, die schließlich zum »Streit der Fakultäten« ausgereift sind. Es galt einen Competenzstreit zu schlichten zwischen den Ansprüchen der theologischen und philosophischen Fakultät, welcher von beiden die Gerichtsbarkeit zustehen sollte in der Beurteilung einer religionsphilosophischen Schrift, damit galt es zugleich eine Frage von grundsätzlicher Tragweite, nach der Grenzregulierung zwischen dem Felde der theologischen und der philosophischen Wissenschaft; eine Lebensfrage für das Gedeihen beider und damit das Gedeihen der gesamten staatlichen und kirchlichen Ordnung eröffnete sich aus diesem Streitfall für Kants weitblickenden Geist, und er ruhte nicht, bis er dieser Frage nach mancherlei Ansätzen eine nach seiner Meinung alle Teile befriedigende systematisch-abschließende Beantwortung gegeben hatte. Daß er aber erst nach einer Pause von 4 Jahren zum Abschluss gelangte, war durch den zweiten Schlag bedingt, der ihn traf, durch den Erlaß des Königlichen Rescripts vom 1. October 94 und durch die Verantwortung, die er darauf einreichte. Die Anklage lautete

auf Mißbrauch seiner Philosophie zur Herabwürdigung und Entstellung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und sprach am Schluß die bestimmte Erwartung, — nicht wie zu bemerken ist, das Gebot zu schweigen aus, daß er sich künftig nichts dergleichen zu schulden kommen lassen werde. Kants Antwort zeigt, wie ernst er es mit seiner Verteidigung nahm. Was den letzten der 6 Punkte, die Schlußerklärung angeht, erscheint zweierlei zur Beurteilung beachtenswert. Erstens ist die Schweigepflicht eine freiwillig übernommene, die im Wortlaut des Reskripts nicht gefordert war. Seine eigne Anmerkung auf einem Zettel aus jenen Tagen (Str. d. F. S. 7 Ag.) dient zur Bestätigung, daß auch er in diesem Fall nicht gegen seine Maxime handelte, wenn er dort argumentiert: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig und kann niemand zugemutet werden, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanenpflicht, und wenn alles, was man sagt wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch ist der Ausdruck mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann der Untertan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte.« Die Gehorsamspflicht des Untertanen siegte in diesem Streite über die Wahrheitspflicht des Philosophen. Ob man nun gleich mit Paulsen (Kant S. 50) sagen kann, daß Kant nicht von dem Stoffe war, von dem Märtyrer gebildet werden, wird man zu gerechtem Urteil stets seine eigenen Reflexionen, sein zur Friedensliebe neigendes Alter, seine praktisch-religiösen Grundsätze in Rücksicht zu ziehen haben. Zwar schien Kant nach dieser Selbstverteidigung sich zu Unrecht angeklagt zu fühlen, doch zeigt ein Blick auf die unter Wöllners Regiment verfaßten Schriften, daß ein Einschreiten vom Standpunkt dieses Systems durchaus begreiflich war Wohl fehlen auch früher freimütige Äußerungen nicht, wie in dem Artikel »Was ist Aufklärung?« aus dem Jahre 84: »Es tut selbst einer Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, d. i. in Fragen des Seelenheils, und Schriften, die solche Fragen ins Reine bringen wollen, seiner Regierungsaufsicht würdigt oder gar sich so erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staat gegenüber Untertanen zu unterstützen«; aber erst in der Wöllnerschen Periode häufen sich versteckte Ausfälle gegen das herrschende Glaubenszwangssystem und seine Vertreter, deren gesammelter Zorn endlich als notwendige Reaktion zur Entladung kommt. So durften, um im Anschluß an Arnold nur einige Proben zu geben, in dem Aufsatz von 91 »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee« Wöllner und Hermes unter den Freunden Hiobs, der als Beispiel der Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels dasteht und von seinen Freunden verurteilt wird, sich selbst erkennen. (H. VI. 77 ff. Arnoldt, Altpr. Mon. 34, 603 ff.) Nicht minder mußten sie sich getroffen fühlen in den Sätzen über Gewissenszwang und in der Kritik des von ihnen erlassenen schema examinis. Nach der Vorrede zum Streit d. F. (S. 26) vertrieb eben dieses Schema gewissenhafte Kandidaten der Theologie in Scharen von geistlichen Ämtern. Die subjektive Wirkung konnte nach Kants Urteil von 91 keine andre sein als Unaufrichtigkeit, Verleitung zur ungereimtesten, frevelhaftesten Lüge, Falschheit in der Denkungsart selbst des gemeinen Wesens. Die Gewissensfrage, die er an sich selbst richtete, ehe er anderen seine Meinung vorlegte, wird auch Wöllner bei Ausübung seines Bekenntniszwanges empfohlen, eine Selbstprüfung, deren Wert und Notwendigkeit in Ros. 201 ff. in eindringlichen Sätzen wie jedem Volkslehrer, so jedem Menschen aus Herz gelegt wird. (Vgl. auch Str. d. F. S. 40). Als Warner vor jedem Glaubenszwang als Bindung an unabänderliche Normen läßt er sich auch in dem Aufsatz vernehmen »Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«. (H. VI 337), wo er im Hinblick auf § 6 und 8 des Religionsediktes solche Versuche für rechtlich unzulässig, für null und nichtig

erklärt, mit dem Bemerken, daß ein derartiges Gesetz nicht als Wille des Monarchen anzusehen sei. Dieser Protest gegen jede Form des Gewissenszwanges mit seiner sittlichgefährlichen Wirkung hat seinen Grund in der erkenntnistheoretischen Überzeugung, daß es keine absolut beweisbaren theoretischen Wahrheiten gibt, wir also das, was wir selbst mit völliger Gewißheit nicht erkennen, andern auch nicht zur Annahme aufzwingen dürfen. Auch die polemischen Wendungen der »Religion i. d. Gr.« besonders in ihren Vorreden nahmen die Machthaber ruhig hin, bis der Aufsatz »Über das Ende der Dinge« vom Juni 94, dessen Schilderung der Urheber des widernatürlichen Endes das Bild der Berliner Censoren verriet, das Maß des kritischen Denkers voll machte und den direkten Anstoß zur Cabinettsordre am 1. Oct. 94 gab. (Vgl K. Fischer, Kant IV, 281; Arnoldt a. a. O. 621; Paulsen, Kant, S. 366. H. VI, 359 ff) Die angedeuteten Zeugnisse aus Kants dieser letzten Epoche angehörenden Schriften mögen genügen, um den Eindruck zu erwecken, daß die Abwehr der Gegenpartei nicht unbegründet war, die freilich anstatt der Gegengründe, mit denen die philosophische Theologie bekämpft zu werden beanspruchte, die Waffe des Machtgebots, einer Censur, »die Gewalt hat«, vorzog, entgegen seiner Erklärung in der Vorrede zur Relig. i. d. Gr. S. 11: „Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer nicht gegen sie aushalten", oder im Brief an Stäudlin — ebendort S. VI: »der biblische Theolog kann doch der Vernunft nichts andres entgegensetzen, als wiederum Vernunft, oder Gewalt, und will er sich den Vorwurf der letzteren nicht zu Schulden kommen lassen, . . . so muß er jene Vernunftgründe, wenn er sie sich für nachteilig hält, durch andre Vernunftgründe unkräftig machen und nicht durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölk der Hofluft auf sie fallen läßt."

2. Daß sich Kant bei diesem Ausgang wohl äußerlich, aber nicht innerlich beruhigte, beweisen die Gedankengänge unsrer Schrift, wie sie sich allmählich in seinem Kopfe gebildet hatten. Da der erste Abschnitt durch Umfang und Inhalt der wichtigere ist, sofern er die geschilderten Kämpfe wiederspiegelt und das Problem unsrer Untersuchung von neuer Seite beleuchtet und ergänzt, beschränke ich mich auf eine Skizzierung des ersten Hauptteils nach seinen Grundgedanken. Die Einleitung mit ihren Definitionen und Unterscheidungen knüpft an die damals erreichte Ausgestaltung des wissenschaftlichen Organismus an und mutet durch dieses Zeitkolorit befremdlich und unvollkommen an. Vorausgesetzt wird dabei die hergebrachte Rangordnung der Fakultäten, wonach die theologische, juristische und medizinische, als die 3 oberen, der philosophischen als der unteren Fakultät gegenüberstehen, eine Ordnung, die Kant als gegeben annimmt, um sie schließlich umzudrehen. Die Methode der Wissenschaft war bisher die scholastische, Aufgabe der Philosophie, gegebene Sätze, positive Wahrheiten als richtig zu erweisen, die Philosophie ancilla theologiae et iurisprudentiae. Diese unselbständige Stellung der Philosophie war ein Anachronismus. Wie sollte auch die unintressierte, reine Wissenschaft hinter den intressierten, positiven zurückbleiben, die im Dienste der reinen Wahrheit nach unbeirrbaren Vernunftgründen arbeitende hinter den durch praktische Intressen bestimmten und durch Statute gebundenen? Zwei verschiedene Denkweisen, zwei Methoden der Forschung treten einander entgegen, die dogmatische und die rationalistische, welche hatte Recht? Galt es ein aut-aut, oder ein et-et, daß beide einander zur Ergänzung forderten? Extreme berühren sich: war bisher die Vernunft in dienende Stellung zurückgedrängt, so wird sie jetzt die herrschende verlangen, weil sie als Vertreterin des reinen Wahrheitsintresses alle positiven Lehren und Behauptungen auf ihren Wahrheits- und Vernunftgehalt zu prüfen beansprucht. Darnach wird sich das Verhältnis der Fakultäten zum Staate bestimmen. Er muß wohl zur Leitung des Volkes feste Normen und Ordnungen haben, gewisse Lehren sanktionieren, aber hat er auch das Recht oder nur die

Möglichkeit, die Vernunft zu binden, ihr Vorschriften zu machen? Es muß eine Fakultät geben, die hierin von der Regierung unabhängig ist, die kein credo, sondern nur ein freies credo erträgt und zwar zu Nutz und Frommen der Regierung, der sie keinen andren Rat geben kann, wenn sie um ihr Urteil befragt wird, als: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern. (Str. d. F. 24, Ag. — vergl. den Aufsatz: Über das Ende aller Dinge, wo er denselben Rat erteilt für das Recht einer vernünftigen, auf Läuterung und Kräftigung der Religion bedachten Aufklärung.) Wie immer die Ordnung gedacht werde, alle drei oberen Fakultäten haben das gemeinsame Merkmal, daß sie sich auf Schrift, auf gegebene Satzungen, auf vorausgesetzte Wahrheiten gründen, die für die praktische Anwendung zu lehren und zu überliefern sind, die als Normen des Denkens und Handelns gelten. Sie sind also heteronom. Es wird nun die Eigentümlichkeit jeder der drei Fakultäten geschildert, zuerst der theologischen.

Quelle ihrer Lehre ist die Bibel. Zu ihrer Auslegung ist dem Theologen übernatürliche Offenbarung nötig, nicht Vernunft, sowie auch Ethik nur auf Gnade und Glauben gebaut wird. Gebraucht er aber Vernunft in solchen Lehrsätzen, so überspringt er die Mauer des alleinseligmachenden Kirchenglaubens, gerät in das freie Feld eigner Beurteilung und Philosophie und ist der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt. Kant bedient sich hier der Ironie, wie er auch anmerkt, daß er von einem biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft noch nicht angesteckt sei. Analog werden auch die zwei andern Fakultäten charakterisiert. Um so heller hebt sich auf diesem Hintergrunde Wesen und Aufgabe der unteren Fakultät ab. Berufen, die Wahrheit der Lehren jener zu kontrollieren und zwar in deren eigenstem Intresse, ist sie in ihrem Urteil autonom und unabhängig. Da aber die Wahrheit dem Nutzen vorangeht, geht auch sie im Vorrang voran. Der hergebrachte Anspruch der Theologie, daß die Philosophie ihre Magd sei, mag immerhin bestehen bleiben, nur daß es offene Frage bleibt, ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt. In ähnlich anschaulicher Weise hatte er schon früher (v. Dilthey, A. f. G. d. Ph. III 3, 419 ff. mitgeteilte ungedruckte Vorrede zur Rel. i. d. Gr.) der Theologie empfohlen: »Es wäre besser, wenn sie sich mit andern Wissenschaften in eine Linie stellen ließe und mit dem Einfluß begnügte, den sie sich als solche durch eigene Würde verschaffen kann, vornehmlich da Philosophie, die unter allen ihr am gefährlichsten ist, sich ihr zur Begleiterin und Freundin anbietet (denn daß sie, wie es vordem hieß, ihr als Nachtreterin bedient sein sollte, daran ist fast gar nicht mehr zu denken)». Es bestätigt sich bei diesen Ausführungen die Wahrnehmung, daß ein lange unterdrückter Trieb zu zeiten um so heftiger hervorbricht und sich in seinem Rechte geltend macht. Die Spannung, der Widerstreit zwischen der positiven und rationalen Wissenschaftsmethode ist vorhanden. Ist er notwendig, so muß er auch berechtigt sein. Doch gibt es auch rechtswidrigen Streit. Davon handelt der dritte Abschnitt. Gesetzwidrig nennt er einen Streit entweder der Materie wegen, wenn durch Gewalt ein öffentliches Urteil über irgend einen Satz unterdrückt würde, oder der Form wegen, wenn nicht sachliche Gründe das Urteil bestimmen, sondern Wünsche und Neigungen, List und Gewalt es beeinflussen und verfälschen. So wahr dieser Gedanke ist, so wunderlich wird das Verhältnis der Fakultäten zum Volke vorgestellt. Den Philosophen als unbequemen Mahnern zur Vernunft stehn in den Augen des Volks in vorteilhaftem Licht gegenüber die Geistlichen, Ärzte und Juristen, die geneigter sind, den Wünschen der Menge entgegenzukommen, womit die ähnliche Einschätzung der menschlichen Natur zu vergleichen ist in dem Aufsatze: »Was ist Aufklärung?». (H. IV 161 ff.): Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen zeitlebens gerne unmündig bleiben. Es ist so bequem, unmündig

zu sein. Ein Buch, das für mich Verstand hat, eine Seelsorge, die für mich Gewissen hat, ein Arzt, der für mich die Diät beurteilt, so brauche ich mich ja nicht selbst bemühn«. Anders der gesetzmäßige Streit, von dem der vierte Abschnitt handelt. Da Menschen nicht unfehlbar sind, unterliegt jede menschliche Meinung und Satzung der Prüfung durch Vernunft. Da es nun zur Unvollkommenheit der menschlichen Dinge gehört, daß Idee und Wirklichkeit sich nie decken, wird ein Streit stets unvermeidlich sein, also daß die untere Fakultät die Pflicht hat, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu sein, daß alles, was als Grundsatz aufgestellt wird, auch wahr sei. Man möge beachten, wie Kant hier seine oben erwähnte persönliche Maxime fast wörtlich zum allgemein-verbindlichen wissenschaftlichen Grundsatz erhebt. Dieser Streit läßt sich am besten veranschaulichen am Bilde des Parlaments, auf der rechten Seite die oberen Fakultäten, die Statute der Regierung verteidigend, links die Bank der philosophischen Opposition, die Maßregeln der Regierung im kritischen Feuer erprobend. Durch diesen Streit wird die Hoffnung geweckt, daß dadurch die Eintracht zwischen Volk, Regierung und Wissenschaft nicht leide, sondern wachse und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urteils durch Willkür der Regierung vorbereitet. Das Wohl des Staates bleibt durch Beratung seitens der philosophischen Fakultät am besten verwahrt. Denn das Resultat dieses Streites ist Annäherung an die vollkommene Staatsverfassung, die die Eintracht zwischen Glaube und Vernunft, Religion und Wissenschaft durch Freiheit des Gewissens und Forschens verwirklicht sieht. Anders zeichnet das Bild der Fakultäten ein Fragment bei Reicke, Los. Bl. I 250 ff. D. 23, nicht vom Gesichtspunkt des Staatsintresses, sondern des gesunden Menschenverstandes aus. Auch nach diesem behält die philosophische Fakultät als die allein unentbehrlich bleibende ihren obersten Rang vor den andern, die daran arbeiten, sich selbst entbehrlich zu machen.

Im folgenden Anhang gibt Kant ein erläuterndes Beispiel am Streitverhältnisse zwischen der theologischen und philosophischen Wissenschaft, wobei naturgemäß frühere Gedanken über religiöse Gegenstände, zumal aus der Religionsschrift wiederkehren. Er geht aus von einem Gegensatz zwischen biblischer und rationaler Theologie. Der biblische Theolog ist Schriftgelehrter für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, also heteronom ist. Der rationale Theolog ist der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, der auf inneren Gesetzen der Vernunft beruht, also autonom ist. Dieser Gegensatz ist als das durchherrschende Princip in dieser ganzen Gedankenreihe festzuhalten. Darin ruht nach Kant der Unterschied der Theolgie von der Religion, daß erstere der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, letztere der Inbegriff aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote ist. Religion unterscheidet sich demnach von Moral nicht material, sondern formal, sofern dasselbe Objekt nur von zwei verschiedenen Seiten aus betrachtet wird. Eben weil Religion dazu dient, der von der Moral erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller Pftichten Einfluß zu geben, kann es nicht verschiedene Religionen geben, so wenig es verschiedene Moralweisen gibt, wohl aber verschiedene Glaubensarten, sich Offenbarungen des göttlichen Willens unter sinnlichen Formen vorzustellen, unter denen das Christentum die schicklichste ist. Seine früher gezeichnete religiöse Anschauungsweise wird damit nur wiederholt. Nach dem moralischen Begriff der Religion wird sich naturgemäß als Princip der Auslegung der Religionsurkunden das moralische ergeben. Der Bibelausleger wird dem Scheidekünstler gleichen, der den religiös-ethischen Goldgehalt der Bibel von den unedlen Erzen historischer Bestandteile sondert, zumal es die eigentümliche Begrenztheit dieser Urkunde ist, daß sie aus ungleichartigen und ungleichwertigen Elementen sich zusammensetzt, dem Kanon, der den reinen Vernunft-

glauben, und dem Organon oder Vehikel der Religion, das den Kirchenglauben enthält. (Vgl. dazu frühere Stellen wie Kr. pr. 155; Rel. i. 6, 112 f., 126. 168. 54.) Der ganze Abschnitt erscheint nur wie eine gedrängte Zusammenfassung von Cap. 5 u. 6 der Rel. i. d. G. Aus dem Charakter der »Schrift« entspringt der Streit zwischen biblischer und rationaler Theologie. Ist jene bedacht, beide Teile der Schrift als gleichwertige göttliche Offenbarung zu achten und daher als zum seligmachenden Glauben notwendig, so bestreitet diese eine Vermengung des Wesentlichen und Unwesentlichen. Es scheint ein schwierig beizulegender Streit, der zur Schlichtung bestimmte Grundsätze verlangt, die für eine die reine Religion ausmittelnde Schrifterklärung maßgebend sein müssen. Daher der 1. Grundsatz: Schriftstellen, die theoretische, alle Vernunftbegriffe übersteigende Lehren enthalten, d ü r f e n, diejenigen, die der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, m ü s s e n zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden. (Vgl. denselben Grundsatz auch Rel. i. 116. 118. 170.) Die Vernunftreligion muß das oberste Princip aller Auslegung enthalten. Ein Beispiel bietet ihm die Dreieinigkeitslehre, die buchstäblich genommen, wertlos ist, die er auch in der Rel. i. analog der Formel vom Ding an sich zu deuten versucht: „Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralisches Wesen sei, also als heiliger Gesetzgeber, gütiger Regierer, gerechter Richter. Desgleichen kann das theoretische Geheimnis der Menschwerdung einer Person der Gottheit nichts praktisches für den Gläubigen vorstellen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich tun, er also insofern kein Beispiel für uns sein kann. Dasselbe gilt von ähnlichen Lehren, die theoretische Geheimnisse enthalten, wie Auferstehung und Himmelfahrt. Ob die Seele z. B. mit oder ohne den Körper fortlebe, ist in praktischer Absicht ganz gleichgiltig, genug, daß sie fortlebe, wie die praktische Vernunft es postuliert. Mag auch ein Paulus den historischen Glauben an die Auferstehung Christi als Beweisgrund des moralischen Glaubens an das künftige Leben gebraucht haben, so darf die Vorstellungsart dahingestellt bleiben, wenn nur die moralische Absicht erreicht wird. Wenn Kant den Gottmenschen als die von Ewigkeit in Gott liegende Idee der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit denkt, wiederholt er Rel. i. S. 61 ff, wo er einen praktischen Glauben an den Sohn Gottes fordert, diesen selbst als die personifizierte Idee des guten Princips, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit bezeichnet und andrerseits das Beispiel in der Erscheinung, das er gibt, von dem Urbilde an sich selbst scheidet, das in der Vernunft liegt — also auch hier nur der Unterschied von homo noumenon und phaenomenon auf Christus übertragen. —

Wie erscheint nun der Glaube an geoffenbarte Schriftlehren an dem moralischen Maßstab gemessen? Er ist nicht verdienstlich, sofern er nur passive Aufnahme verlangt, theoretisches Fürwahrhalten, das an sich noch keine besseren Menschen macht, also ethisch unfruchtbar ist, während der moralische Glaube Willenstat ist. Also sind alle das theoretische Glauben verlangenden Stellen im moralischen Sinne umzudeuten. Kants Glaubensbegriff, der nicht Unterwerfung des Intellekts, sondern des Willens, nicht passive Annahme von theoretischen, sondern aktive Aufnahme von praktischen Wahrheiten bedeutet, zieht hier seine Folgerungen nach sich, die sich auch auf die Beurteilung und Wertung der Dogmen, kirchlichen Institutionen und Kultusformen erstrecken. (Vgl. Rel. i. 126. 143. 155. 172. 200. 208. 220.) Doch hat auch Kant bereits empfunden, daß die schroffe Entgegensetzung von Vernunft- und Kirchenglauben nur in der Reflexion des Denkers besteht, aber mit dem geschichtlichen Werden nicht zusammenstimmt. So kommt er zu Ansätzen geschichtlicher Betrachtung. Die Offenbarungslehren müssen einen Zweck haben. Es kommt ihnen eine Art propädeutischer Bedeutung zu, den Kirchenglauben auf allmähliche Congruenz mit dem Religionsglauben hinzuleiten. Er warnt davor, dogmatische

Lehrsätze öffentlich anzugreifen und so, statt zu erbauen, zu zerstören (vgl. Str. d. F. S. 38. Rel. i. 142 f), was von denen übersehen wird, die Kant zu den Aufklärern im üblichen Sinne zählen. Von der geschichtlichen Würdigung der kirchlichen Entwicklungsformen zeugen Stellen wie Rel. i. 130. 131. 146, wenn er vom Kommen des Himmelreichs redet, »wohin wir denn schon jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten sollen«. Der Gang des Reiches Gottes wird ihm so eine allmähliche Enthüllung der Blüte des reinen Religionsglauben aus den Hüllen offenbarter Lehren und Geschichten. Der statutarische Glaube hat jeweilig den Zweck jenen zu introduzieren. Jede höhere Stufe der Erkenntnis wird die Vorstufen mit ihren Formen als Einkleidungs- und Anknüpfungsmittel benutzen, sodaß die Kultusformen und -Begriffe für die höhere Stufe symbolische Bedeutung gewinnen (vgl. Rel. i. 115. 137. 178. 180. 190. 209). Das Wesen des wahren Glaubens als Tätigkeit hat schließlich auch Umdeutung solcher Stellen zur Folge, die (wie z. B. Sprüche von Sünde und Gnade) geeignet sind, den Gebrauch eigner Kräfte zu lähmen, die den Menschen zur Passivität herabdrücken, da doch seine moralische Natur höchste Aktivität zur Voraussetzung hat (vgl. Rel. i. 29. 44 f). Erst, wenn die eigne Kraft nicht ausreicht zur Rechtfertigung vor dem strengen Gewissen, darf der Glaubende auf übernatürliche Ergänzung seines Mangels hoffen, was ihm zum Gelingen der Endabsicht verhilft, gottwohlgefällig zu werden. — Aus dem dargelegten Verhältnis von Vernunftglauben und Geschichtsglauben erledigen sich die Einwürfe der Gegner, erstens der des Übergriffs der philosophischen in die biblische Theologie, denn „das historische einer Religion dient zur Illustration, nicht zur Demonstration« (Los. Bl. G. 19; Rel. i. S. 91). Ebenso wenig ist der zweite Vorwurf allegorisch-mystischer Auslegung gerechtfertigt, da vielmehr einer subjektiv-willkürlichen phantastischen Mystik durch die moralische Deutung am besten gewehrt wird. Es bleibt bei dem Schluß: Ohne moralische Tendenz sind Schriftauslegungen entweder praktisch leer oder gar hinderlich. Auch nur in diesem Fall sind sie authentisch, d. h. Gott in uns ist ihr Ausleger. Der authentischen stellt er (Rel. i. 120 f) die doktrinale Auslegung gegenüber, d. h. die Auslegung, die philologische und historische Kenntnisse benötigt, dem Volk ein geschichtliches Verständnis der Bibel zu öffnen, während die authentische jedem die eigene Vernunft ermöglicht. Während in den bisherigen Gedankenreihen der frühere Kant sich im wesentlichen, unter Neigung zur Accommodation an das historisch Gewordene, wiederholt, ergänzt sich das Gesamtbild doch in unserer Schrift auch nach einer neuen Seite, da sie im letzten Abschnitt zeigt, wie er sich mit den religiösen Sekten abgefunden hat. Sekten, lautet sein Hauptsatz, entstehen nicht im Gefolge des »Religionsglaubens«, sondern des Kirchenglaubens, weil Vehikel der Religion für Artikel derselben gehalten werden. Der Religion, d. h. demjenigen Glauben, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moral setzt, steht entgegen das Heidentum, in doppelter Form, entweder so, daß der Begriff eines übernatürlichen und moralischen Wesens fehlt, oder daß das Nichtwesentliche der Religion zum Religionsstück gemacht wird. (Auffallend kann dem moralischen Charakter der Religion gegenüber eine abweichende Begriffsbestimmung in Los. Bl. G. 24: »Religionsglaube, das ist Glaube an übernatürliche Macht, von deren Verehrung unser Schicksal abhängt, muß rational sein«, wo also das moralische Merkmal fehlt.) Wo Kirchenglaube für sich selbst mit Autorität auftritt, da hebt die Sektiererei an, ein jeder sucht, etwas für seine eigene Meinung in den Glauben hinein oder aus ihm herauszubringen. Existenz von Sekten ist ihm ein Beweis der falschen Maxime, Wesentliches und Unwesentliches in Glaubensfragen zu vermischen. Kants abstrakte Vorstellung von der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Vernunftreligion läßt ihn die geschichtliche Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen nicht unbefangen würdigen und läßt alle

Konfessionsunterschiede zurücktreten vor dem erhofften Beschluss des großen Dramas der Religionsgeschichte, da aller Sektenunterschied verschwinden und eine Herde und ein Hirt sein wird. Als charakteristisch für Kants Denkweise sei hier auch mitgeteilt, wie er den Pietismus versteht. Er scheidet 2 Gefühlsrichtungen, je nachdem herzzermalmende oder herzzerschmelzende Gefühle die religiöse Umwandlung des natürlichen Menschen und die Gottgemeinschaft bewirken. Jenes Gefühl hat den Spener-Frankeschen, dieses den mährisch-Zinzendorfschen Trieb der Frömmigkeit erzeugt. Auf der einen Seite (Pietismus) fürchterlicher Kampf mit dem bösen Geist und Höllenfahrt der Selbsterkenntnis, auf der andren (Mystik) Allianz mit dem guten Geist und Himmelfahrt der Beseligung. Kant hält den Beweis, daß die Aufgabe der Religion, die nach Spener darin besteht, andre Menschen zu machen, hierdurch erfüllt sei, für unmöglich, und das aus dem Grunde, weil den unmittelbaren Einfluß der Gottheit fühlen wollen unmöglich ist. Kants oben angedeutete Wertung des Gefühlslebens und sein intellektueller Begriff der Erfahrung erklären diese Argumentation. Wie er die Gefühle für das religiöse Bewußtsein taxiert, zeigt besonders deutlich Rel. i. S. 121: Gefühl hat jemand nur für sich und kann es andern nicht zumuten, also auch nicht als einen Probierstein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust und Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann. Kein Wunder, daß er seiner Abneigung gegen den schwärmerischen Wahn besonderen Umgangs mit Gott, besonderer innerer Erleuchtungen und Gnadenbeweise, gegen die flüchtigen, aufblähenden, weichherzigen Gefühle, gegen die Träumereien der Theosophen und Mystiker, mit ihrer schmelzenden Vereinigung mit der Gottheit, die der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, als gegen einen alle Schranken der theoretischen und praktischen Vernunft überspringenden Subjektivismus mit immer neuen Wendungen emphatischen Ausdruck gibt (vgl. Rel. i. 70. 88. 106. 188. 145. 201. 220). Kants Gefühlstheorie, nach der alle Gefühle mit Ausnahme des moralischen Gefühls der Achtung der Sinnenseite des Menschen entspringen, also pathologisch sind, begründet es, daß ihm beide Gefühlsrichtungen der Frömmigkeit ihr Ziel zu verfehlen scheinen, während nach ihm die rechte Antwort auf die religiöse Frage von der Tatsache der moralischen Anlage ausgehen muß, d. h. von der Überlegenheit des übersinnlichen Menschen über den sinnlichen, die wegen ihrer Unbegreiflichkeit nicht ohne Grund für übernatürlich, für den Einfluss eines göttlichen Geistes gehalten werde. Dieses wunderbare Vermögen dem Menschen von Jugend an aufs Herz zu legen, damit es ihm zum unverlierbaren Bewußtsein werde, d. h. im Sinne der Bibel auf den Geist Christi hinzuleiten, ihn zu dem unsrigen zu machen, bedeutet nach Kant den einzigen Weg zur Lösung der Aufgabe der Wiedergeburt. Zwischen den Extremen eines seelenlosen Orthodoxismus und eines vernunfttötenden Mystizismus stellt er sich auf die Seite der schlichten biblischen Glaubenslehre, die, wenn auch in symbolischen Hüllen, ihre Beglaubigung findet in dem Vermögen, auf die Herzen der Menschen mit göttlicher Kraft zu wirken und in einer allgemeinen, aber unsichtbaren Kirche die reine Religion der Verwirklichung entgegenzuführen. Es ist in diesem Streit zwischen Kirchen- und Vernunftglauben das letzte Wort, das von hohem Pathos erfüllte, seine Ideen wirksam zusammenfassende Testament Kants an die christliche Kirche. —

Aus dem Wesen der einzelnen Glaubensrichtungen folgt ihm naturgemäß das Verhalten der Staatsgewalt ihnen gegenüber. Aus der Aufgabe des Staats ergibt sich, daß er die Lehre sanktioniert, die am besten seinen Zweck fördere, die also fähig sei, nützliche Bürger, gute Soldaten und treue Untertanen zu erziehen, das aber sei die »biblische Orthodoxie«, als die rechte Mitte zwischen dem Orthodoxismus und Mystizismus. An diese Lehre dürfen die Volkslehrer gebunden werden, nur mit der Einschränkung, daß in allen gelehrten

Streitfragen sie der Fachzensur der Fakultäten sich unterwerfen müßten, wie er schon im Aufsatz »Was ist Aufklärung?« mit Rücksicht auf die Diener der Kirche gefordert hatte. Dort unterscheidet er auch öffentlichen vom privaten Vernunftgebrauch des Beamten in ein und derselben Person. Das Bedürfnis der kirchlichen Gemeinschaft z. B. verlange eine Unterordnung unter allgemein verbindliche Lehrnormen in Symbolen und Bekenntnissen (privater Vernunftgebrauch z. B. im Kanzelvortrag). Das subjektive Bedürfnis der Vernunft verlangt aber auch das Recht der Prüfung in freier Beurteilung aller Normen, das ist ihm öffentlicher Vernunftgebrauch. So sucht er sozialen Zwang und individuelle Freiheit mit einander zu vereinigen. (Vgl. auch Los. Bl. I 94 f.)

Welches sind nun schließlich die Bedingungen für eine friedliche Entwickelung im Streit zwischen Glauben und Wissen? Nach der formalen Seite gebührt der philosophischen, nach der materialen der theologischen Fakultät der Vorrang; sie sei die oberste als prima inter pares, weil sie auf die wichtigste Frage des Menschen sich richtet, ihr Gesetzbuch die Bibel, die Kant als die größte Wohltat bezeichnet, die dem Menschengeschlecht widerfahren ist. (Vgl. Reicke, Altpr. Mon. 35, 487 f.). Die theologische Wissenschaft muß, um ihre Aufgabe zu erfüllen, mit der Hülfe der Gelehrsamkeit das Wesentliche vom Unwesentlichen in der Bibel scheiden und sie, gleich als ob es eine göttliche Offenbarung wäre«, aufzubewahren, moralisch benutzen und der Religion als ihr Leitmittel unterlegen. Zwei Formen der Auslegung nennt er, die je nach Bedürfnis zu benutzen sind, die doktrinale mehr für wissenschaftliche, die authentische mehr für praktische Zwecke. Ein friedliches Nebeneinander beider Fakultäten scheint ihm gesichert, wenn die theologische Pflicht und Befugnis hat, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten, während sie der philosophischen das Recht und die Freiheit einräumt, jederzeit ihn der Kritik zu unterwerfen. (Die im Anfang aufgeworfenen biblisch-historischen Fragen werden von Arnoldt (Altpr. Mon. 26, 385 ff) mit gleichartigen Anschauungen Lessings verglichen, mit dem Ergebnis, daß bei sehr vielen Berührungen Kant besonders in der Schätzung der Bibel von der Lessingschen Hochschätzung der Tradition abweiche.) Welchen Gesamteindruck hinterlassen alle die verfolgten Gedankenreihen? Den einer Vermittlerrolle Kants, lautet die Antwort. Der Hinneigung zu einer rechtverstandenen biblischen Orthodoxie als dem symbolischen Ausdruck des Religionsglaubens, wodurch Kant sich über den geschichtslosen Rationalismus erhebt, gesellt sich andrerseits hinzu eine unverkennbare innere Berührung mit dem Wesen der Mystik (wie auch von K. Fischer und von Überweg-Heinze hervorgehoben wird). Opposition gegen die Überschätzung der historischen Seite der Religion, also gegen ihre Veräußerlichung ist die negative Seite dieser Verwandtschaft, und man denke an den Kantischen »Gott in uns«, an diese innere Offenbarung im Menschenherzen, an den schwärmerischen Lobpreis der Überlegenheit des übersinnlichen über den sinnlichen Menschen, an das Dringen auf subjektive Gewißheit des Glaubens anstatt trägen Verlasses auf fremde Autoritäten, an die Anschauung von der Liebe als dem Ziel und der Vollendung des Tugendstrebens (Kr. pr. 102), um den Schluß zu rechtfertigen, daß in Kant Elemente einer echten Mystik, die den Kern aller religiösen Gewißheit ausmacht, anzutreffen sind, freilich, daß seine Einordnuug der Gefühle ihm diese Tatsache selber nicht zum Bewußtsein kommen ließ. — Die Eigenart und den Wert der im Vorigen behandelten kleinen Schrift kennzeichnet treffend des Urteil Diltheys, das darum auch hier eine Stelle finde: Es ist nicht auszusprechen, mit welcher Lebenserfahrung, welcher milden Weisheit des Alters, Mischung von Witz und Enthusiasmus für das Weltbeste Kant diese Ideen in seiner Schrift durchgeführt hat. Zuweilen sieht in diesen Gedanken über künftige Gelehrtenordnung, Streit und Frieden der Fakultäten hinter dem Haupt voll von tiefen und freien Gedanken das Zöpfchen vor, das an Rauchs Statue so zierlich wie ein Symbol und Regel alles Natur-

gewachsenen in wohldisziplinierter Vernünftigkeit zu gewahren ist und das eben alle großen Männer der Friedericianischen Zeit tragen. (Arch. f. G. d. Ph. III3, S. 450). — In der Tat, sieht man von den zum Teil seltsam anmutenden Formulierungen und Einkleidungen ab, um zum tieferen Wahrheitskern zu dringen, so wird man urteilen, daß der Grundgedanke ein bleibend richtiger ist, daß im Gang der geschichtlichen Entwickelung der Mächte Glauben und Wissen ein Antagonismus wohl stattfindet, daß er aber durch die in Betracht kommenden Faktoren Kirche, Staat und Wissenschaft nicht willkürlich verschärft, sondern auf die unvermeidlichen Grenzen eingeschränkt werden müsse, innerhalb deren er dann Mittel zu höherer Wahrheitserkenntnis werde.

III. 1. Nach dem Ergebnis unsrer Darlegungen kann es nicht befremdlich erscheinen, daß die Geschichte unsres Problems in der Folgezeit nach ganz verschiedenen Richtungen hin sowohl im philosophischen als theologischen Lager von Kant aufs stärkste beeinflußt wurde. Aus der Reihe dieser Einwirkungen, die zwar nie ganz abbrechen, die aber seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts einen neuen Rückgang auf ihn erkennen lassen, will der dritte Teil dieser Untersuchung einige Beispiele beibringen, deren Auswahl darin begründet ist, daß in ihnen die verschiedenen Seiten der Kantischen Auflösung verschieden stark zum Ausdruck kommen. Ich wähle aus dem Bereich der Theologie besonders die Gedanken von Herrmann, Lipsius und Pfleiderer, denen sich noch einige andere theologische und philosophische Stimmen anschließen sollen. Ich erinnere zunächst an Schleiermacher als den Bahnbrecher der neueren Theologie. Wohl bildet er einerseits eine notwendige Ergänzung zu Kant, wenn er sich der Religion vom Gefühl aus zu bemächtigen sucht und sie bestimmt als Gefühl schlechtsinniger Abhängigkeit, als Sinn und Geschmack fürs Unendliche, andrerseits aber tritt er völlig in jenes Fußtapfen, wenn er die Scheidung von Glaubens- und Wissenssätzen proklamiert und Glaubensaussagen auf Beschreibungen frommer Gemütszustände einschränkt. Wie wenig aber dieses gänzliche Auseinander sein Gefühl für Harmonie befriedigt, zeigt seine Forderung an die Wissenschaft, daß auch sie mit dem Begriff des höchsten Wesens anfangen oder enden muß. Wenn er die Wissenschaft mit der Idee Gottes enden ließe, so wäre dieser Gedanke als Kantischer anzusprechen, der, wie wir sahen, gerade der Einheitssehnsucht seiner Vernunft Genüge tun sollte. (Dies gegen Sänger, der darin in seiner Schrift, a. a. O. 167 unter Berufung auf Kaftan eine Entfernung von Kant erblickt.) Den letzten Intentionen Kants entspricht neben der Trennung von Glauben und Wissen auch eine Versöhnung beider, der auch Schleiermacher das Wort redet: Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsre Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, sodaß jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschließt, so leistet sie den Bedürfnissen unsrer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge (W. W. z. Theol. 2, 618; zitiert bei Herrmann, die Rel. im Verh. z. Welterk. u. z. Sittlichkeit, S. 448). Bewußter, aber auch einseitiger wirkt Kants Geist in Albrecht Ritschl nach und in der durch ihn hervorgerufenen Theologenschule. Ein Erbe des kritischen Philosophen ist bei den Genannten schon die Einsicht, daß Glaubensaussagen der erkenntnistheoretischen Begründung bedürfen. Ritschl geht allerdings der Trennung von Erscheinung und Ding an sich aus dem Wege, um sich Lotze darin anzuschließen, daß wir die Dinge in ihren Wirkungen erkennen (Vgl. Ritschl, Theol. u. Met. S. 19. 38). Die Trennung beider Erkenntnisarten steigert sich bei ihm von der ersten zur zweiten Auflage seines Hauptwerkes. Dort arbeitet das theoretische Erkennen mit den Mitteln der Erfahrung und Beobachtung und unterwirft die Erscheinungen einer gesetzmäßigen Ordnung. Die religiösen Vorstellungen von

Streitfragen sie der Fachzensur der Fakultäten sich unterwerfen müßten, wie er schon im Aufsatz »Was ist Aufklärung?« mit Rücksicht auf die Diener der Kirche gefordert hatte. Dort unterscheidet er auch öffentlichen vom privaten Vernunftgebrauch des Beamten in ein und derselben Person. Das Bedürfnis der kirchlichen Gemeinschaft z. B. verlange eine Unterordnung unter allgemein verbindliche Lehrnormen in Symbolen und Bekenntnissen (privater Vernunftgebrauch z. B. im Kanzelvortrag). Das subjektive Bedürfnis der Vernunft verlangt aber auch das Recht der Prüfung in freier Beurteilung aller Normen, das ist ihm öffentlicher Vernunftgebrauch. So sucht er sozialen Zwang und individuelle Freiheit mit einander zu vereinigen. (Vgl. auch Los. Bl. I 94 f.)

Welches sind nun schließlich die Bedingungen für eine friedliche Entwickelung im Streit zwischen Glauben und Wissen? Nach der formalen Seite gebührt der philosophischen, nach der materialen der theologischen Fakultät der Vorrang; sie sei die oberste als prima inter pares, weil sie auf die wichtigste Frage des Menschen sich richtet, ihr Gesetzbuch die Bibel, die Kant als die größte Wohltat bezeichnet, die dem Menschengeschlecht widerfahren ist. (Vgl. Reicke, Altpr. Mon. 35, 487 f.). Die theologische Wissenschaft muß, um ihre Aufgabe zu erfüllen, mit der Hülfe der Gelehrsamkeit das Wesentliche vom Unwesentlichen in der Bibel scheiden und sie, gleich als ob es eine göttliche Offenbarung wäre, aufzubewahren, moralisch benutzen und der Religion als ihr Leitmittel unterlegen. Zwei Formen der Auslegung nennt er, die je nach Bedürfnis zu benutzen sind, die doktrinale mehr für wissenschaftliche, die authentische mehr für praktische Zwecke. Ein friedliches Nebeneinander beider Fakultäten scheint ihm gesichert, wenn die theologische Pflicht und Befugnis hat, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten, während sie der philosophischen das Recht und die Freiheit einräumt, jederzeit ihn der Kritik zu unterwerfen. (Die im Anfang aufgeworfenen biblisch-historischen Fragen werden von Arnoldt (Altpr. Mon. 26, 385 ff) mit gleichartigen Anschauungen Lessings verglichen, mit dem Ergebnis, daß bei sehr vielen Berührungen Kant besonders in der Schätzung der Bibel von der Lessingschen Hochschätzung der Tradition abweiche.) Welchen Gesamteindruck hinterlassen alle die verfolgten Gedankenreihen? Den einer Vermittlerrolle Kants, lautet die Antwort. Der Hinneigung zu einer rechtverstandenen biblischen Orthodoxie als dem symbolischen Ausdruck des Religionsglaubens, wodurch Kant sich über den geschichtslosen Rationalismus erhebt, gesellt sich andrerseits hinzu eine unverkennbare innere Berührung mit dem Wesen der Mystik (wie auch von K. Fischer und von Überweg-Heinze hervorgehoben wird). Opposition gegen die Überschätzung der historischen Seite der Religion, also gegen ihre Veräußerlichung ist die negative Seite dieser Verwandtschaft, und man denke an den Kantischen »Gott in uns«, an diese innere Offenbarung im Menschenherzen, an den schwärmerischen Lobpreis der Überlegenheit des übersinnlichen über den sinnlichen Menschen, an das Dringen auf subjektive Gewißheit des Glaubens anstatt trägen Verlasses auf fremde Autoritäten, an die Anschauung von der Liebe als dem Ziel und der Vollendung des Tugendstrebens (Kr. pr. 102), um den Schluß zu rechtfertigen, daß in Kant Elemente einer echten Mystik, die den Kern aller religiösen Gewißheit ausmacht, anzutreffen sind, freilich, daß seine Einordnung der Gefühle ihm diese Tatsache selber nicht zum Bewußtsein kommen ließ. — Die Eigenart und den Wert der im Vorigen behandelten kleinen Schrift kennzeichnet treffend des Urteil Diltheys, das darum auch hier eine Stelle finde: Es ist nicht auszusprechen, mit welcher Lebenserfahrung, welcher milden Weisheit des Alters, Mischung von Witz und Enthusiasmus für das Weltbeste Kant diese Ideen in seiner Schrift durchgeführt hat. Zuweilen sieht in diesen Gedanken über künftige Gelehrtenordnung, Streit und Frieden der Fakultäten hinter dem Haupt voll von tiefen und freien Gedanken das Zöpfchen vor, das an Rauchs Statue so zierlich wie ein Symbol und Regel alles Natur-

gewachsenen in wohldisziplinierter Vernünftigkeit zu gewahren ist und das eben alle großen Männer der Friedericianischen Zeit tragen. (Arch. f. G. d. Ph. III3, S. 450). — In der Tat, sieht man von den zum Teil seltsam anmutenden Formulierungen und Einkleidungen ab, um zum tieferen Wahrheitskern zu dringen, so wird man urteilen, daß der Grundgedanke ein bleibend richtiger ist, daß im Gang der geschichtlichen Entwickelung der Mächte Glauben und Wissen ein Antagonismus wohl stattfindet, daß er aber durch die in Betracht kommenden Faktoren Kirche, Staat und Wissenschaft nicht willkürlich verschärft, sondern auf die unvermeidlichen Grenzen eingeschränkt werden müsse, innerhalb deren er dann Mittel zu höherer Wahrheitserkenntnis werde.

III. 1. Nach dem Ergebnis unsrer Darlegungen kann es nicht befremdlich erscheinen, daß die Geschichte unsres Problems in der Folgezeit nach ganz verschiedenen Richtungen hin sowohl im philosophischen als theologischen Lager von Kant aufs stärkste beeinflußt wurde. Aus der Reihe dieser Einwirkungen, die zwar nie ganz abbrechen, die aber seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts einen neuen Rückgang auf ihn erkennen lassen, will der dritte Teil dieser Untersuchung einige Beispiele beibringen, deren Auswahl darin begründet ist, daß in ihnen die verschiedenen Seiten der Kantischen Auflösung verschieden stark zum Ausdruck kommen. Ich wähle aus dem Bereich der Theologie besonders die Gedanken von Herrmann, Lipsius und Pfleiderer, denen sich noch einige andere theologische und philosophische Stimmen anschließen sollen. Ich erinnere zunächst an Schleiermacher als den Bahnbrecher der neueren Theologie. Wohl bildet er einerseits eine notwendige Ergänzung zu Kant, wenn er sich der Religion vom Gefühl aus zu bemächtigen sucht und sie bestimmt als Gefühl schlechtsinniger Abhängigkeit, als Sinn und Geschmack fürs Unendliche, andrerseits aber tritt er völlig in jenes Fußtapfen, wenn er die Scheidung von Glaubens- und Wissenssätzen proklamiert und Glaubensaussagen auf Beschreibungen frommer Gemütszustände einschränkt. Wie wenig aber dieses gänzliche Auseinander sein Gefühl für Harmonie befriedigt, zeigt seine Forderung an die Wissenschaft, daß auch sie mit dem Begriff des höchsten Wesens anfangen oder enden muß. Wenn er die Wissenschaft mit der Idee Gottes enden ließe, so wäre dieser Gedanke als Kantischer anzusprechen, der, wie wir sahen, gerade der Einheitssehnsucht seiner Vernunft Genüge tun sollte. (Dies gegen Sänger, der darin in seiner Schrift, a. a. O. 167 unter Berufung auf Kaftan eine Entfernung von Kant erblickt.) Den letzten Intentionen Kants entspricht neben der Trennung von Glauben und Wissen auch eine Versöhnung beider, der auch Schleiermacher das Wort redet: Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsre Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, sodaß jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschließt, so leistet sie den Bedürfnissen unsrer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge (W. W. z. Theol. 2, 618; zitiert bei Herrmann, die Rel. im Verh. z. Welterk. u. z. Sittlichkeit, S. 448). Bewußter, aber auch einseitiger wirkt Kants Geist in Albrecht Ritschl nach und in der durch ihn hervorgerufenen Theologenschule. Ein Erbe des kritischen Philosophen ist bei den Genannten schon die Einsicht, daß Glaubensaussagen der erkenntnistheoretischen Begründung bedürfen. Ritschl geht allerdings der Trennung von Erscheinung und Ding an sich aus dem Wege, um sich Lotze darin anzuschließen, daß wir die Dinge in ihren Wirkungen erkennen (Vgl. Ritschl, Theol. u. Met. S. 19. 38). Die Trennung beider Erkenntnisarten steigert sich bei ihm von der ersten zur zweiten Auflage seines Hauptwerkes Dort arbeitet das theoretische Erkennen mit den Mitteln der Erfahrung und Beobachtung und unterwirft die Erscheinungen einer gesetzmäßigen Ordnung. Die religiösen Vorstellungen von

Gott und Welt aber stellen sich ihm als Objekte einer anschauenden Phantasie dar (Rechtf. und Versöhnung, III[1], 178 f). Später setzt er religiöses und theoretisches Erkennen entgegen als zwei heterogene Geistesarten, zwei Geistesfunktionen, deren erstere ausschließlich in selbständigen Werturteilen verlaufe, d. h. in Vortellungen, die nur nach ihrer Erregung von Lust- oder Unlustgefühlen für uns wertvoll sind (ebenda III[2] 182). Seit er erkannt zu haben meint, daß religiöse Aussagen nicht Seinsurteile, sondern Werturteile seien, steht er der Berechtigung der Metaphysik in der Theologie skeptisch gegenüber. Denn da Religion grade aus dem Widerstreit zwischen der geistigen und sinnlichen Natur entspringe, könne sie nicht einer Erkenntnismethode untergeordnet werden, die gegen Art- und Weltunterschied zwischen Geist und Natur indifferent sei, das aber sei das wesentliche Merkmal der Methaphysik (Theol. u. Met. S. 11. 31). Daher verzichet er auf den Gebrauch methaphysischer Methode in der Theologie und meint damit auch in den Bahnen Luthers und Melanchthons zu gehen, die auch eine Gotteserkenntnis nicht speculativis, sondern practicis cogitationibus lehren. Wenn Ritschl als Consequenz seines Erkenntnisprincips den Satz ausspricht, daß wir Gott nicht an sich, sondern nur in seinen Wirkungen auf uns erkennen, die seiner »öffentlichen Offenbarung« entsprechen, so berührt er sich darin mit Kant, der eben diese Einsicht aus der Erkenntnis nach Analogie herleitet. Jedoch hat er mit dem äußerlich-geschichtlichen Otfenbarungsbegriff an Kant keinen Vorgänger, dem als die Grundoffenbarung der »Gott in uns« gilt, an dem alle andre zu messen sei. Kommen hierin beide von verschiedenen Ausgangspunkten zu dem gleichen Ziel, so läßt sich dasselbe auch von der Auffassung des Verhältnisses des Individuums zu Gott behaupten. Beide bestreiten, dass ein unmittelbares Verhältnis möglich sei; konsequenter tut es Ritschl, sofern ihm eine einmalige geschichtliche Offenbarung nur durch das Organ, das dieses Ereignis vermittelt, die Gemeinde, zugänglich und erfaßbar wird, inkonsequent im Vergleich zu der Anschauung von »Gott in uns« Kant, der solchen Anspruch auf Erfahrung der Gottheit für ein Zeichen von Gefühlsüberschwang hält. Der Gesamtcharakter der Lehre Ritschels zeigt die tiefgreifendste Einwirkung der kritischen Philosophie, und zwar vor allem in der Trennung beider in der mittelalterlichen wie in der altlutherischen Scholastik verquickten Größen, des Wissens und Glaubens. Die allgemeingiltigen Gedanken einer Versöhnung im Bewußtsein der sittlichen Freiheit und sittlichen Schuld auf kritische, d. h. wissenschaftlich notwendige Weise festgestellt zu haben, darin erblickt Ritschl das Verdienst des großen Philosophen um Christentum und Theologie (Rechtf. u. Vers. I[2] 429).

2. Ausgesprochener vollzieht im Gefolge Kants und Ritschls die prinzipielle Trennung von Erkennen und Glauben, Methaphysik und Religion Herrmann, der, wie er selbst bekennt, in Kants Trennung der theoretischen Erkenntnis von der sittlich bedingten Überzeugung «den Freibrief für die aus den Fesseln philosophischer Weltanschauungen erlöste Theologie erblickt». (Vgl. Herrmann, die Relig. im Verh. z. Welterk. und z. Sittlichkeit, Halle 79, Einl. IX). Mit Kant sieht er in dem alt- und neuscholastischen Verfahren, die religiösen Wahrheiten auf logisch-demonstrativem Wege als wahr erweisen zu wollen, den größten Mißgriff der bisherigen Theologie, tritt also gleichfalls für strenge Scheidung beider Erkenntnisgebiete ein. Aber schon darin geht er über Kant hinaus, wenn er darauf verzichten will, die Geltung der religiösen Wahrheit in ihrer Übereinstimmung mit dem Welterkennen in der Naturwissenschaft und Methaphysik zu suchen (ebenda S. 5). Grade die Einstimmigkeit der Ideen und der Postulate aber war es, die Kant als Ziel vor Augen schwebte. Auch Herrmann geht gleich Ritschl von dem Weltunterschied zwischen Geist und Natur aus. Wenn nun, so schließt er, die sittlich indifferente Logik zwingt, den Gedanken eines absoluten Geistes zu vollziehen, so sei die religiöse Verehrung

dieses Geistes um nichts besser als irgend ein andrer Naturdienst. Dem Produkt des logischen Nachdenkens über den Weltzusammenhang religiösen Glauben widmen ist ihm entadelnder Götzendienst. Bei den durch das Buch zerstreuten Argumentationen über das Verhältnis von Philosophie und Religion kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß die Stärke der verwerfenden Ausdrücke zu der Beweiskraft der Gründe in keinem Verhältnis steht. So sehr widerstrebt er vom christlichen Bewußtsein aus dem Gedanken eines gemeinsamen Grundes von Geist und Natur, daß er ihn als unchristlich, eine darauf zielende Weltanschauung als unterchristlich kennzeichnet (ebenda S. 354. 356). Wie könnte daher Metaphysik, die eben die Welt aus einem Urgrund ableiten will, für Begründung christlicher Lehrsätze brauchbar sein? Die Metaphysik, weil sie den Anspruch macht, den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt zu erkennen, ist ihm nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös, weil sie die Realität des Sittlichen und die absolute Geltung der positiven Religion bestreite (S. 269).

Wieder sei daran erinnert, wie sehr Kant darauf bedacht gewesen ist, den praktisch gewonnenen Glaubensüberzeugungen auch einen metaphysischen Unterbau zu geben. Doch Herrmann sucht nach psychologischer Rechtfertigung für seine schroffe Ablehnung der Metaphysik. Nach ihm scheiden sich religiöses und theoretisches Erkennen durch ihren Gefühlscharakter, sofern das theoretische Erkennen dem Erkennenden gleichgültig sei, das religiöse Urteil aber von stärksten Gefühlstönen begleitet sei, weil es dem Selbstgefühl der Person entspringe, die sich selbst als Zweck über die Welt der Erfahrung erheben möchte (S. 85). Nichts mehr und nichts weniger als die Existenz der Persönlichkeit, des sittlichen Ichs, des freien Geistes hänge an der Gültigkeit der religiösen Urteile. — Aber erhebt sich dabei nicht sofort die Frage, welche Instanz denn über die Gültigkeit oder Wahrheit eines religiösen Urteils zu entscheiden habe, wenn sich zwei verschiedene Urteile mit gleichem Anspruch gegenüberstehen? Andrerseits lehrt Kant, daß alles Erkennen erst sich vollende in der Einheit der transzendentalen Apperzeption, daß es im Selbstbewußtsein zustande komme. Und drückt sich nicht auch in der Erkenntniskritik höchstes Selbstgefühl aus, wenn der Erkennende zu dem Schluß kommt, daß sein Verstand der Gesetzgeber der Natur sei? Wie könnte zur Einheit des Selbstbewußtseins da die Einordnung der theoretischen Urteile aus dem wissenschaftlichen Erkennen in den Gesamtumkreis aller Urteile fehlen? Zudem scheint einem gefühllosen Erkennen jede psychologische Erfahrung zu widersprechen, da die Selbstbeobachtung lehrt, daß mit jedem Erkenntnisakt Wertgefühle irgend welcher Art verbunden sind, daß z. B. die Richtigkeit des Erkennens ein Postulat der geistigen Einheit und Selbstheit des Individuums genannt werden kann. Grade das Hauptmotiv, der verschiedene Anteil des Gefühls in beiden Erkenntnisgebieten, kann vor der Erfahrung nicht bestehen und reicht daher nicht aus, die Theologie von der Metaphysik im Sinne Herrmanns abzusperren. Schließlich empfindet auch er die Gefahr, die für die Einheit des Geteslebens darin liegt, alle Brücken zwischen der Welt der Werte und der Welt des Seins abzubrechen. So läßt er doch wenigstens als Notbrücke eine Metaphysik, nicht eine spekulativ-deduktive wie Hegel, sondern eine, die sich zur Aufgabe setzt, die praktischen Voraussetzungen des Erkenntnisstrebens ans Licht zu stellen. Es ist nicht, sagt er, der objektive Begriff des Weltgrundes, sondern die Person, welche ihn erzeugt, was uns mit der Metaphysik und durch sie mit den andern Wissenschaften verbindet. (356 ff). Nur sofern die Metaphysik praktische, d. h. durch Willensmotive bestimmte Welterklärung sein will, ist sie der religiösen Weltdeutung verwandt, aber gleichwohl nicht geeignet, religiöse Überzeugung zu befestigen, da diese mit dem Anspruch der Gewißheit auftritt, jene aber bloß hypothetischen Charakter trägt (69—75). Da aber die Metaphysik als praktische Welterklärung auch die wissenschaftliche Erkenntnis nicht er-

weitern kann, ist sie für Herrmann letzlich ganz überflüssig, weder Religion noch Wissenschaft bedürfen ihrer. Diese empfinde sie als Hemmschuh in ihrer fortschreitenden Entwickelung, die Dogmatik aber als ein System der religiösen Aussagen habe sich darauf zu beschränken, die innerén Gründe der durch die geschichtliche Offenbarung in Christus geoffenbarten religiösen Gewißheit auseinanderzulegen und mit Ausschluß spekulativer Kosmologie nur die Glaubensobjekte zu behandeln, welche uns auf diesem Wege gewiß geworden sind. So sei sie vor jedem Einspruch seitens des Welterkennens sicher, dessen Hülfe sie nicht in Anspruch nehme. (85. 451). Wenn Herrmann trotzdem das Problem, die zwei Erkenntnisweisen zu vereinen, lebhaft empfindet und auch einmal (S. 85) die Möglichkeit annimmt, beide Gebiete, als zwei verschiedene Wirklichkeiten, eine erkennbare und eine erlebbare, in einem metaphysischen Begriff des Seienden vereinigt zu denken, der sowohl ihren Unterschied als ihre Einheit im Unterschied erkennen lasse, so ist er über die bloße Aufwerfung des Problems nicht hinausgekommen. Die bis zur gegenseitigen Ausschließung gesteigerte Trennung von Glauben und Wissen bei Herrmann darf somit zwar als kantisch bezeichnet werden und steht bei ihm unter dem Einfluß dieses Philosophen, doch die Fernhaltung jeder Metaphysik von der Sphäre der Glaubensurteile ist unkantisch.

3, Nach dieser zweiten Richtung macht sich Kants Nachwirkung um so deutlicher im System des Theologen R. A. Lipsius geltend, dessen Denken unter dem Hauptrichtpunkt steht, Philosophie und Theologie in ein fruchtbringendes Verhältnis zu setzen. (Dazu ist auf die wertvolle Abhandlung von A. Neumann zu verweisen: Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius, Diss. Jena 1896). Eine Skizzierung seiner Grundgedanken über die Abgrenzung von Glauben und Wissen möge anschaulich machen, wie reich seine Gedanken von Kant beeinflußt sind, obwohl er mit den übernommenen Begriffen zuweilen abweichende Vorstellungen verbindet. Das wissenschaftliche Erkennen, lehrt er, durchforscht nur ein kleines Bruchstück des Wirklichen, genügt daher dem Menschengeist nicht, dem der Trieb nach einheitlicher »Weltanschauung« innewohnt. Das Welterkennen, das gegebene Tatsachen im kausalen Zusammenhang zu begreifen sucht, reicht nur soweit, als die Erfahrung reicht, d. h. die logische Verknüpfung von Wahrnehmungen. (Vgl. Lehrbuch der Dogmatik. 3. Aufl. S. 11—19.) Die letzten Realitäten entziehen sich aber der Wahrnehmung, also sind sie nicht wissenschaftlich erkennbar, sondern nur durch notwendigen Vernunftschluß erschließbar. Eben auf diesem Trieb der Vernunft, ein ganzes Weltbild zu erreichen, ruht die Berechtigung der Metaphysik. Ihr kommt aber nicht der Charakter einer Erfahrungswissenschaft zu, denn die letzten Weltelemente, zu denen die Vernunft gelangt, die Seele als einheitliches, selbsttätiges Subjekt unsrer Bewußtseinszustände und Lebensakte und das unbedingte, unendliche Sein, das dem zeit-räumlichen Zusammenhang zu Grunde liegt, bezeichnen nur die Grenzen unsrer wissenschaftlichen Erkenntnis. Nur ein formal logisches Wissen von diesen Ideen ist möglich, und die Metaphysik kann nur eine »Wissenschaft der Grenzbegriffe« sein, eine transzendente Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich. (Dogm.[3] S. 14. 199.) Zwar mangelt den Grenzbegriffen die Anschauung, durch die wir ihren Inhalt uns vorstellig machen könnten, doch gibt es für diesen Mangel einen Ersatz in der Leistung der bildenden Phantasie. Diese Kraft des produzierenden Anschauens bewirkt eine »intellektuelle Anschauung« der Vernunftideen — die bei Kant nur höheren Wesen zugeschrieben wurde — und damit die Möglichkeit einer Weltanschauung überhaupt. Nun könnte ein Weltbild je nach den sinnlich-bildlichen Formen, die die Phantasie darreicht, sehr verschieden geartet sein. Welches Weltbild gewählt wird, wird nicht sowohl von theoretischen, als vielmehr von praktischen Motiven bestimmt. Durch praktische Beweggründe und Nötigungen,

durch innere Zumutungen an das Subjekt wird in diesem eine zweite Art der Weltbetrachtung, die teleologische, erzeugt. Neben die durch logischen Verstand sich vollziehende Erfahrung sinnlicher Realitäten tritt eine im Gefühl bewußt werdende Erfahrung übersinnlicher Wirklichkeiten, die sittlich-religiöse Erfahrung. Solche nicht erklärbaren, sondern erlebbaren Nötigungen bleiben ihrer Natur nach subjektiv, sie erzeugen subjektive Urteile, Werturteile (Dogm. S. 16), in denen das Subjekt Zwecke in der Welt auf sich bezieht. So kommt der Mensch dazu, die Welt bald kausal, bald theologisch zu betrachten, bald wissenschaftlich, bald religiös. Beide Reihen treten in derselben Person auf und beziehen sich auf ein und dieselbe Welt. Sie scheinen einander auszuschließen und sollen doch sich wieder zusammenfassen. Die Brücke über diese Kluft bildet die Religion, in der die Lösung des Widerspruchs zwischen Naturmechanismus und der sittlich religiösen Lebensbestimmung des Subjekts erreicht wird. Praktisch entspringt so die Religion aus dem Widerstreit zwischen kausaler Naturbestimmtheit und teleologischer Selbstbestimmung, die in der inneren Freiheit wurzelt. Ihrem metaphysischen Wesen nach aber erscheint sie als Erhebung über die empirische Abhängigkeit von der Welt zur intelligiblen Freiheit über sie in der transzendentalen Abhängigkeit von Gott. (Vgl. Dogm. S. 38—45.)

Wie gelangt nun das religiös affizierte Subjekt zu den übersinnlichen Realitäten? Da sie nicht nach Art der Naturobjekte Erfahrungsgegenstände sind, sind sie nicht andemonstrierbar, sondern werden durch einen Glaubensakt Gegenstände der sittlich-religiösen Erfahrung. (Dogm. S. 89; »Über Glauben und Wissen« S. 20.) Den Begriff »Glauben« umschreibt Lipsius als den wirkenden Trieb oder die aktive Erhebung des Geistes über die empirische Bestimmtheit zur freien Selbstbeziehung auf Gott und zur Lebensgemeinschaft mit ihm. (Dogm. S. 47). Ist dieser Glaube seiner selbst gewiß, so wird er als ein Sichselbstwissen in seiner Beziehung zu Gott zur persönlichen Gewißheit, die eben durch das subjektive Moment von der in den Naturobjekten selbst begründeten wissenschaftlichen Gewißheit sich unterscheidet — Wir erhalten von Lipsius – darin knüpft er im Unterschied von Herrmann eng an Kant an — eine Theorie des religiösen Erkennens. (Dogm. S. 56—80). Das religiöse Bewußtsein ist nach ihm teils zuständlich im Gefühl, teils gegenständlich durch eine innere Anschauung auf Gott bezogen. Wie ist aber Anschauung von unsinnlichen Objekten möglich? Sie ist — wie schon erwähnt — Erzeugnis der bildenden Phantasie. Dogm. [3] 14. 51. 53. 58. f. 200 f; vgl. auch Lotze, Mikrokosmos III 322 ff.) Das dem sinnlichen Bewußtseinsmaterial entnommene Anschauungsbild dient im religiösen Erkenntnisakt als unbewußtes Symbol eines Übersinnlichen, das im gegebenen Moment vom frommen Bewußtsein ergriffen wird. Im unmittelbar erlebten religiösen Vorgang sind Gefühl und Anschauung noch eins, darum ist der Ausdruck des Erlebnisses wahr. Vom Gefühl getrennt wird er zur Vorstellung eines Glaubensobjektes, welche der Reflexion sich als dem Objekt inadäquat erweist. Jede religiöse Vorstellung stellt sich demnach als sinnlicher Ausdruck eines übersinnlichen Inhalts dar. So sehr nun die nachträgliche denkende Betrachtung die sinnlichen Anschauungsformen durch logische Abstraktionen vergeistigen mag, sei es nach der negativen oder nach der positiven Richtung, es ist durch die Organisation des menschlichen Geistes bedingt, daß wir über die Bildlichkeit unsrer Vorstellungen von übersinnlichen Wahrheiten nie hinauskommen. (Dogm. S. 61,) Das unendliche Sein an sich können wir nicht anschauend erfassen, weil unsre raumzeitlichen Kategorien den Dienst versagen. Infolge der unvermeidlichen Antinomie zwischen logischem Begriff und anschaulichem Phantasiebild sind bei sich entwickelndem Denken die religiösen Vorstellungen einer stetigen Umwandlung unterworfen. Aber auch das religiöse Interesse fordert solche Umbildung, weil ein Widerspruch zwischen dem geistigen Inhalt und der sinnlichen Form die Sicherheit des frommen Gefühls trüben muß. So

wird das religiöse Gefühlsleben nicht gefährdet, wenn der Verstand daran Kritik übt, sondern geht geläutert daraus hervor, weil jene nur die geschichtlich und psychologisch bedingte Form der Glaubensgewißheit, nicht den Gehalt derselben auflösen kann. Folglich bedarf nach Lipsius — wiederum hierin kantischer als Herrmann — die Glaubenslehre sowohl der Erkenntnistheorie, um die für die Wissenschaft geltenden Grenzen und Bedingungen innezuhalten, als auch der Metaphysik, um die Punkte festzustellen, an denen die empirische Erkenntnis auf ein Transzendentales stößt, das für kausales Erkennen nur Grenzbegriff bleibt. — So ernst auch das Bemühen von Lipsius ist, der Metaphysik eine für die Religion förderliche Rolle zuzuweisen, hat er doch die von ihm getadelte »Grenzsperre zwischen Theologie und Metaphysik« (Dogm. 17) nicht aufzuheben vermocht. Erfolgreich hat er hingegen die Gesetze der religiösen Vorstellungsbildung untersucht und die Mitwirkung der Phantasie im religiösen Prozeß bewußter als Kant entwickelt und gewürdigt. Durch die eindeutige Hervorhebung der transsubjektiven Wirklichkeit, sowohl der sinnlichen als der übersinnlichen, sucht er den Subjektivismus Kants zu überwinden und durch Aufnahme der Schleiermacherschen Gefühlstheorie das religiöse Bewußtsein tiefer und erschöpfender zu erfassen. Dem Gesamteindruck nach kann sich Lipsius mit größerem Rechte einen Kantschüler nennen als Herrmann, da das Streben nach einem einheitlichen Weltbild seinem System den Stempel aufdrückt, worin er auch den tiefsten Intentionen Kants entspricht. (Gegen Neumann, der der Meinung ist, daß Lipsius seine Anschauungen für weitgehender kantisch gehalten habe, als die Kantexegese zugestehen könne. S. 34.).

4. Weniger abhängig von Kant, aber mit dem Anspruch, das rationalistische Element in seinem Denken treuer als andre Nachfolger zu werten, tritt uns die Lösung unsres Problems bei O. Pfleiderer entgegen. (Vgl. besonders Pfleiderer, Religions-Philosophie auf gesch. Grundlage, 3. Aufl. S. 411—62.) Er beleuchtet in dem Abschnitt »Religion und Wissenschaft« das Verhältnis von Glauben und Wissen am geschichtlichen Werdegang. Beide liegen schon in den Anfängen der Kultur im Gegensatz. Die Religion auch die Wiege der Wissenschaft. Animistische Ursage, mythische Dichtung, Heroen- und Heiligenlegende bezeichnen die Anfangsstufen, wobei die apperzipierende Phantasie nie absolut Neues schafft, sondern an das Gegebene anknüpft, um es zu Symbolen neuer Erkenntnisse umzubilden. Die wechselnden Phantasieformen sind dabei nur Ausdruck derselben, zeitlosen, durch die Geschichte sich verwirklichenden Vernunftidee. — Der religiöse Glaube erscheint auf einer zweiten Stufe als Lehrgesetz, wo ein Priesterstand als Hüter der heiligen, alle Wissensgebiete umfassenden Überlieferung sich bildet, die ihrerseits auf Offenbarung zurückgeführt wird. Die Begriffe der religiösen Überlieferung werden denkend bearbeitet mit den Mitteln der jeweiligen Philosophie. Die Dogmenbildung daher ein Fortschritt von den phantasiemäßigen Formen der Sage zu verstandesmäßigen Formen denkender Reflexion. Der Conflikt zwischen dem erwachenden Denken und den Phantasiegebilden des frommen Bewußtseins eine naturgemäße Entwickelungserscheinung. Kompromisse werden gesucht, aber dadurch die Geschichtswissenschaft wieder hinfällig. Gegen den Kompromiß von F. A. Lange, wonach die Welt des Glaubens neben der Welt des Wissens als eine phantasiemäßige Idealwelt, als eine schöne, praktisch-wertvolle Illusion geduldet wird, ist einzuwenden, daß im Wesen des Glaubens die Realität des Glaubensinhalts beschlossen liegt. Gegen den Kompromiß der Ritschl'schen Schule, die die Glaubensaussagen als Werturteil ganz auf sich selbst stellt, unter völliger Ignorierung des wissenschaftlichen Erkennens, drängt sich der Einwand auf, daß kein Glaubensakt ohne theoretische Elemente besteht, also die Angriffe gegen diese seitens des kritischen Verstandes auch den Inhalt des Glaubens irgendwie berühren müssen, sodaß diese

Isolierung auf Selbsttäuschung beruht. — Allen Palliativmitteln abhold, stellt Pfleiderer die Gegenfrage, wie der Wissende zum Wissen gelange und setzt das Verdienst Kants darin, dem Wissen seinen festen Grund in den im erkennenden Geist a priori angelegten Formen synthetischer Tätigkeit gegeben zu haben. Aber die Konsequenzen von Kants theoretischem Idealismus, wonach die Formen des Erkennens nur subjektive Gültigkeit haben sollen, werden zurückgewiesen, weil sie unerklärt lassen 1) woher die Empfindungen ihren Ursprung haben; 2) warum ich mich bei Ordnung des Erfahrungsinhalts an unverletzliche Normen gebunden fühle. Vielmehr muß eine gemeinsame objektive Norm angenommen werden, die im Subjekt wirksam wird, ohne aus ihm zu entspringen. An Stelle der Alternative: Empirismus oder subjektiver Idealismus ergreift Pfleiderer die dritte von Kant nach seiner Meinung nicht gewürdigte Möglichkeit, daß zwischen den subjektiven Erkenntnisformen und den objektiven Seinsformen eine Übereinstimmung besteht auf Grund ursprünglicher Conformität des Denkens und Seins. Pfleiderer übersieht freilich, daß diese Conformität zwischen Denken und Sein grade das Problem der Kritik der Urteilskraft bildet. — Diese erkenntnis-theoretische Forderung bedingt aber eine Metaphysik, die das Walten der Vernunft in der Sphäre des Seins und Denkens gleicherweise aufweist. In seiner Kritik der Kantischen Religionsphilosophie sind ihm jedoch die monistischen Spuren, die über einen Dualismus hinausweisen, nicht entgangen. (Vgl. den die Schwächen der Konstruktion fein herausfühlenden Abschnitt über Kant in Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie S. 145 ff., besonders 151). — Letztlich haben die scheinbar heterogenen Prozesse Wissen und Glauben nach Pfleiderer das gemeinsame subjektive Merkmal, daß sie in einem Vertrauen wurzeln. Auch unsre Überzeugung, mit unsern subjektiven Formen die transsubjektive Wirklichkeit zu erkennen, ist ein Glaube, daß der Natur ein nachdenkbares Princip der Gesetzmäßigkeit zu Grunde liege. Der Glaube an die weltordnende göttliche Vernunft ist sonach Grund und Ziel der Wissenschaft. Das Wissen wird, so führt er unter Berufung auf Sigwart, Logik II, 601 und Fechner, Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, S. 61 aus, um der höchsten Aufgabe nachzustreben, in der religiösen Gottesidee die symbolische Anticipation des Zieles erblicken, zu welchem sie selbst nicht auf den Flügeln der Phantasie, sondern auf dem mühsamen und endlosen Wege des denkenden Verstandes emporklimmt. So leistet die Religion der Wissenschaft den Dienst, ihr das höchste Ziel vorzuhalten, ihr den großen Sinn zu geben. Aber auch das umgekehrte Verhältnis findet statt, der Dienst der Wissenschaft für die Religion, wobei die Geschichte bald Über-, bald Unterschätzung dieses Dienstes erkennen läßt. Sie lehrt unterscheiden zwischen dem Erbe der Vergangenheit und dem Bedürfnis der Gegenwart, zwischen wesentlichem Inhalt und unwesentlicher Form. Die Vermittelung zwischen beiden Mächten fällt der Religionswissenschaft zu, die sich in das religions-psychologische und religions-geschichtliche Teilgebiet scheidet. Pfleiderer schließt im Sinne Kants mit der Abwägung des Erkenntniswertes der theoretischen und der praktischen Gottesidee. Jener kommt nur der Wert einer Hypothese, Wahrscheinlichkeitswert zu, die starke Überzeugungskraft führt die praktische Idee mit sich, die zwar nur subjektiv gültig ist als Glaubensgewißheit, aber in der Befriedigung von Gemütsbedürfnissen den Grad ihrer Wahrheit erweist. Diese subjektive Glaubensgewißheit kann durch Harmonie mit dem theoretischen Weltbild nur noch gesteigert, durch dauernden logischen Widerspruch in ihrer Existenz gefährdet werden.

Eine Überschau über die drei zuletzt dargestellten Lösungen unsres Problems ergibt, daß sie alle nach verschiedenen Richtungen hin von Kant beeinflußt sind. Herrmann verschärft den Dualismus der theoretischen und praktischen Vernunft zu ausschließender Trennung von theoretischem Seinsurteil und religiösem Werturteil, unter völligem Verzicht auf die Metaphysik sich an den Moralisten und Skeptiker Kant haltend. Lipsius hält

diese Scheidung für unmöglich in Rücksicht auf die theoretischen Bestandteile jedes religiösen Werturteils. Er fordert Metaphysik zur Bildung eines logische und ethische Werte, sinnliche und übersinnliche Erfahrung umfassenden einheitlichen Weltbildes und wird nach Kants Vorgang der typische Vertreter eines religiösen Symbolismus. Pfleiderer assimiliert sich die rationalistisch-monistischen Elemente Kants, wie er auch den analogisch-symbolischen Charakter der religiösen Aussage betont, kommt aber im Übrigen von Hegelschen Voraussetzungen zu dem Real-Idealismus, durch den nach seiner Meinung Kant fortleben wird. Welcher von diesen Versuchen den Anspruch der echtesten Auslegung Kants machen kann? Es wäre kühn, angesichts der tatsächlichen Mehrdeutigkeit Kantischer Termini und angesichts des gegenwärtigen Standes der Kantexegese diese Frage entscheiden zu wollen. Auch Pfleiderer dürfte im Blick auf die starke dualistische Tendenz in Kants System zu Unrecht den theologischen Neukantianern, wenn sie sich nur an diese Tendenz klammern, den Vorwurf des Antikantianismus machen. Vielmehr erscheint es nur als Beweis für den Reichtum des eine neue Epoche des Denkens einleitenden Geistes, daß für die verschiedensten subjektiven Voraussetzungen, mit denen Nachfolger an ihn herantreten, sich bei ihm Anknüpfungspunkte bieten.

Nach welcher Richtung die Weiterentwickelung verlaufen wird, das lassen die mannigfachen Fortbildungen bereits erkennen. Sie haben das Gemeinsame, daß sie eine psychologische Vertiefung der Frage anstreben. Eine Auslese derselben lasse ich hier in einem Schlußabschnitt folgen.

5. Mit dem bei Herrmann auftretenden Gegensatz zwischen Welterklärung und Weltschätzung beschäftigt sich eingehend Reischle, dabei von Voraussetzungen der Ritschlschen Schule ausgehend. (Vgl. Reischle, Werturteile und Glaubensurteile. Halle, 1900.) Nach Vorarbeiten in dieser Richtung von Sperl, Max Scheibe, Otto Ritschl will er den Begriff Werturteil durch gründliche Analyse zur Klarheit bringen. Er definiert Werturteil als ein solches Urteil, in welchem irgend einem Gegenstand ein Wertprädikat beigelegt wird, und nennt Werturteil in erkenntnis-kritischem Sinn ein »thymetisches« Urteil, dessen Geltung auf der Stellung des fühlend-wollenden Ichs zu den Vorstellungsobjekten beruht. Bedeutsam ist, daß er in der dritten Gruppe der idealen Werturteile neben religiösen auch intellektuelle aufzählt. Sie beruhen auf dem Erkenntnispostulat, daß die Welt einem systematisch ordnenden Geiste gemäß sei. Nach der Idee des Wahren bilden wir ein Erkenntnisideal, an dem wir die Erkenntnis messen und werten. Sonach ist die Erkenntnis der Wahrheit wertvoll, weil sie Herrschaft über die Außenwelt, also Gewinn von Einheit und Freiheit des Geistes über den Stoff bedeutet (S. 64). Reischle beruft sich zwar für seine moralischen Werturteile auf Kant (S. 65), sachlich sind aber auch die intellektuellen Werturteile bei Kant, in den theoretischen Vernunftideen vertreten, wenn er unter besonderer Befriedigung seiner Vernunft, d. h. doch mit lebhaften Lustgefühlen sie aufstellt. So richtig der Gedanke ist, daß mit jedem Urteil Wertgefühle verbunden sind, so mißverständlich ist bei Reischle die Mitwirkung, die der theoretischen Vernunft bei der Scheidung von wissenschaftlichen und religiösen Wahrheiten zugewiesen wird. Sie soll darin bestehen, daß die theoretische Vernunft das Gebiet des Erkennens abgrenzt und so ein Gebiet frei macht, auf dem der Glaube sich bewegen kann, daß sie zweitens das Gebiet des Glaubens abgrenzt, sodaß er seinerseits in seinen Grenzen bleiben muß. Diese Formulierung kommt über den Dualismus nicht hinaus, der freilich durch die Anerkennung der Möglichkeit einer Metaphysik gemildert wird, als der Wissenschaft, die einen einheitlichen Weltgrund erreichen will. (Vgl. S. 112; unter Berufung auf Ziegler, Siebeck, Sigwart wird diese Möglichkeit hier berührt). Wenn aber Reischle (S. 114) der theoretischen Vernunft das Vermögen abspricht, die thymetischen Urteile des Glaubens als wahr zu beweisen oder

als falsch zu verwerfen, wo findet er dann die Instanz, die subjektiv verschiedenen religiösen Werturteile abzuwägen? Er entgeht dem Cirkel nicht, die Allgemeingültigkeit der christlichen Werturteile wieder als subjektives thymetisches Urteil auszusprechen. (Wogegen auch Vaihinger mit Recht die theoretische Vernunft zur Entscheidung der verschiedenen Werturteile anruft, Kantstud. III, 191.) Diesem Cirkel entrinnt nur, wer die Scheidung Kants zwischen theoretischem Erkennen und Denken anwendet und der Vernunft im höchsten Sinn die Wahrheitsinstanz zuerkennt auch über die geschichtlich wandelbaren und subjektiv variierenden Werturteile des Glaubens. Die theoretisch konstruierte Abgrenzung der beiden Sphären des Wissens und Glaubens, wie sie Reischle vornimmt, erscheint noch in dem mittelalterlichen Schema befangen, nach dem das Machtgebiet der Vernunft dem unteren, das des Glaubens dem oberen Stockwerk im Bau der Weltanschauung verglichen wird. Und doch zeigt die lebendige Wirklichkeit vielmehr ein Neben- und Ineinander beider Urteilsarten, da ich es beispielsweise erlebe, daß, während ich in einem kleinsten Ausschnitt des Weltalls die Gesetzmäßigkeit eines Vorgangs erkenne, dieser Erkenntnisvorgang unmittelbar mit dem religiösen Gefühl der Ehrfurcht vor der kosmischen Ordnung verbunden sein kann. Reischle findet schließlich keinen andern Wahrheitsbeweis für die religiösen Werturteile (in der Weise Ritschls und Herrmanns) als die geschichtliche Offenbarung in der Person Jesu, in dem Glauben, damit einen ausreichenden praktischen Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens gefunden zu haben, während Kant seine Überzeugung ausspricht, daß das letzte Kriterium jeder Offenbarung nicht außer uns, sondern in uns zu suchen sei. Gewiß ist es richtig bemerkt, (S. 117) daß die Form des Ausdrucks christlicher Glaubenswahrheiten notwendig eine Inadäquatheit an sich trägt, aber diese entscheidende Frage wird von ihm nicht weiter verfolgt.

6. In diesem Punkte will eine Untersuchung von F. R. Lipsius weiterführen. (Die Vorfragen der systemat. Theologie; 1899, Freiburg.) Nach ihm birgt der Kantische transzendentale Idealismus die Gefahr des religiösen Nihilismus in sich. Auch bei Kant hat sein starkes Ichgefühl den erkenntnistheorischen Ring durchbrochen, wenn er ein intelligibles Ich in die Erscheinungswelt kausal einwirken läßt. Hier ist also einzusetzen. Das Kantische Ding an sich ist ein Unding. Das Dogma der beschränkten Geltung der Kausalität ist zu beseitigen. Mit Lüdemann (Prot. Monatsh. XII S. 137, Jahrg. 98) hält er es für Torheit, das Leben hinter dem Lebendigen, das Sein hinter dem Seienden zu suchen. Somit tritt an Stelle des intelligiblen das empirische Ich. Dieses Ich aber ist kein zureichender Grund der Veränderung, es verlangt zum Complement ein Nicht-Ich. Der Schluß vom Ich auf die Außenwelt bleibt jedoch nur eine plausible Hypothese. Dieser Unsicherheit entgeht der kritische Realismus. Daß ursprünglich unsre Vorstellung als reales Ding an sich hingenommen wird, bildet den Kern des Kantischen »Ding an sich«. Lipsius beschreitet damit den Weg Wundts, den Weg der schrittweisen Berichtigung der Erfahrung durch Beobachtung. Auch der Kantsche Apriorismus von Raum und Zeit ist nur aus der Erfahrung abstrahiert. Erst durch Ausscheidung der subjektiven Elemente im Prozeß des Erkennens kommt allmählich eine objektive Ordnung der Dinge zu Wege. (S. 32 f.) Nur ein System äußerer Beziehungen bleibt vom Wahrnehmungsinhalte zurück. Wie gestaltet sich von diesen psychologischen Voraussetzungen die metaphysische Konstruktion der Welt? Da uns nur unser psychisches Sein unmittelbar gegeben ist, ist kosmologisch anzunehmen, daß, was uns in seinen äußeren Beziehungen bekannt ist, seinem eignen Wesen nach uns selber ähnlich, d. h. psychischer Natur ist. Eine darauf gegründete idealistische Metaphysik ist notwendige Bedingung religiöser Weltanschauung. Der Materialismus ist mit ihr unverträglich (so gegen Herrmann). Denn wenn die Weltanschauung der Wissenschaft als nicht vereinbar mit der religiösen erschiene, wären die Glaubensaussagen

unbegründete Annahmen (S. 42). Aus der subjektiven Realität der ethischen Postulate folgt der Schluß auf die objektive Realität einer Macht, in der das sittliche Freiheitsbewußtsein sein Korrelat hat. Das Ziel der sittlichen Bewegung wird als Gottebenbildlichkeit, das der religiösen als Gottgemeinschaft bestimmt, worin dasselbe Ziel nur nach zwei Erscheinungsweisen wirksam ist (S. 82f). Mit der religiösen muß die wissenschaftliche Erkenntnis vereinbar sein, denn je höher der Mensch steht, um so unerträglicher ist ihm der Gedanke, daß alles Forschen zuletzt bei unlösbaren Widersprüchen anlange. Ethik und Logik fordern beide die Gottesidee. Lipsius gibt schließlich im engsten Anschluß an F. A. Lipsius eine Theorie der religiösen Vorstellungsbildung. Die Gottesidee nennt er nicht logisch undenkbar, sondern nur unvorstellbar nach Raum- und Zeitverhältnis, sonst wäre sie preiszugeben. Die Notwendigkeit, Gott nach Analogie unsres Selbstbewußtseins ein Insichsein zuzuschreiben, liegt in der Organisation des menschlichen Denkens.

7. Die Tendenz, Theologie und Philosophie als zwei aufeinander angewiesene Größen nachzuweisen, beherrscht auch die Schrift von Wobbermin (Theologie und Metaphysik, Berlin 1901). Er hält es für die Aufgabe beider, miteinander in Kontakt zu bleiben und in stetiger Auseinandersetzung (S. 4). Denn die wissenschaftliche Vertretung des Glaubens darf nicht mit Voraussetzungen als selbstverständlichen und mit Begriffen als allgemeingültigen rechnen, die die zeitgenössische Philosophie für ungültig und abgetan erklärt (S. 13). Er setzt sich speciell mit der Richtung der Empiriokritizisten auseinander, weil deren Abweisung jeglicher Metaphysik auch die Theologie gefährde. Ihm ist die Metaphysik diejenige philosophische Disciplin, die die Frage nach dem Transzendenten stellt d. h. nach dem, was über die Erfahrung hinausliegt. Ist auch exaktes Wissen darüber nicht möglich, so doch ein Nachdenken darüber auf Grund des erfahrenen Wissens (S. 277). Alle christlichen Aussagen über Gott sind metaphysisch, weil im Grunde alle Aussagen über Gott sind, der eine metaphysische Größe ist (S. 31). Die Metaphysik fragt nach der Realität sowohl der sinnlich-vermittelten, als der durch Gefühl und Willensregung erzeugten Vorstellung. Beide Vorstellungsarten scheinen ihm mit Zeller und Dilthey die Realität einer transsubjektiven Welt zu fordern. Die Untersuchung des Erfahrungsbegriffs führt ihn zu dem Resultat, daß die innere Erfahrung als die unmittelbare vor der äußeren den Vorzug verdient. Ihren Quellpunkt hat sie im Ich, in dem wir uns bewußt werden, wie wir sind, nicht, wie wir uns erscheinen. (Gegen Kant). Dieses Ich definiert er als ein dauerndes, wirkendes Reales (gegen Kant bloß logisch begrenzte Definition des Ichs.) Dieses Ich setzt auch Kausalbeziehungen nach dem Gesetz des zureichenden Grundes auf Grund der eignen denkenden Beobachtung des Naturgeschehens, also nach Analogie der eignen innergeistigen Kausalität. Diese Anwendung der kausalen Kategorie, die wir in uns als psychischen Tatbestand vorfinden, ist ihm gleichbedeutend mit Freiheit. Auf diese spitzt sich daher das Problem zu, ob das menschliche Innenleben ein lediglich mechanisch ablaufendes Geschehen bedeute oder ob das Ich frei von sich aus zu wirken vermöge. Aus dem sittlichen Bewußtsein folgert er das Recht, an die sittliche Wahlfreiheit zu glauben. Wobbermin glaubt so die Berechtigung und Möglichkeit der in der Theologie herrschenden Begriffe zu erweisen, ohne damit Beweise für die Wahrheit von Glaubensaussagen erstrebt zu haben; diese bedürfen eines theoretischen Wahrheitsbeweises nicht, da sie als praktische Überzeugungen nicht beweisbar, nur erlebbar seien (S. 114ff. 144). Vertritt Wobbermin so das Recht metaphysischer Aufstellungen in der Theologie, so will Lüdemann die erkenntnistheoretische Begründung der Theologie über Kant hinausführen. (Vgl. Lüdemann, Erkenntnistheorie und Theologie in Prot. Mon. Hefte 1897 I und 98 II.)

8. Lüdemann führt das unvermittelte Nebeneinander von kausalem und teleologischem Erkennen bei F. A. Lipsius auf Kants gleichwertigen Charakter der äußeren und inneren Erfahrung zurück. Ja Kant wertet, so führt er aus, die äußere Erfahrung sogar höher, weil sie zur Gesetzmäßigkeit führe, während die innere Erfahrung nur descriptiv bleibe für die zeitlich verlaufenden psychischen Vorgänge. Lipsius schwanke unklar zwischen kausalem und teleologischem Erkennen, weil er das Wesen beider verkenne. Dieses Wesen findet Lüdemann darin, daß es nur ein teleologisches Geschehen gibt, das doppelt betrachtet wird, bald nach der innerlichen, metaphysischen, bald nach der äußerlichen, phänomenalen Seite (II 57). Es kommt auf die Erkenntnistheorie an. Das erkennende Subjekt hat es mit etwas Gegebenem zu tun. Für die Gegensätze Subjekt — Objekt, Ding an sich — Erscheinung wählt er den Gegensatz von eignem Sein und fremdem Sein, hält aber an der Idealität von Raum und Zeit als subjektiven Formen der Anschauung fest. Die Frage ist, ob die Formen des Seins irgend unseren Auffassungsformen entsprechen. Gegen Kant ist zu fragen, ob nicht in den Kategorien wirkliche Seinsformen ausgedrückt sind, die daher auch imstande sind, das wirkliche Sein zu erfassen. Er wendet sich auch gegen den logischen Charakter des Ichbegriffs bei Kant. Dieses Ich ist nicht als Ich an sich unerkennbar, sondern im Ich werden wir unser selbst bewußt, in unserem Selbsterleben erfassen wir das Sein. Hier ist der Punkt, wo Sein und Erkennen zusammenfallen, und Torheit ist es, zu sagen: erleben läßt sich das Ich, aber nicht erkennen (II 137). Wenn nun das eigne Sein, unser Ich, adäquat erkannt wird, haben wir Ursache, fremdes Sein anders anzunehmen, als nach der Analogie unsres eignen Seins? Doch das Denken bildet nur eine Seite dieses Seins. Kant erblickt das Grundelement des eignen Seins in der Kausalität, durch die er die Brücke vom Ding an sich zur Erscheinung schlage. Das ist im Grunde die Selbsterfahrung des Ichs in seiner beharrenden Substanzialität und Kausalität. Auf der analogen Übertragung dieser Qualitäten beruht die Bildung des Begriffs »Dinge an sich« für das fremde Sein, zu dessen Annahme die bestimmt qualifizierten, aber nicht aus uns selbst erzeugten Empfindungen uns zwingen. So durchzieht das geistige Leben der Parallelismus von Aktivität und Passivität, der auch dem System Kants sein Gepräge gebe. Ein teleologisches Wollen ist nach Lüdemann auch das Grundwesen des natürlichen Seins, also steht die teleologische nicht unvermittelt neben der mechanischen Weltanschauung, sondern diese ordnet sich jener ein, und auch die sittlich-religiösen Erfahrungen sind mit einem einheitlich-teleologischen Weltbild vereinbar. Ein kritisch fundierter metaphysischer Idealismus allein vermag vom hellen Punkt des Ichbewußtseins in das Dunkel des transsubjektiven Seins vorzudringen, ohne mehr als eine durch Analogieschlüsse gewonnene, auf Tatsachen des inneren Erlebens ruhende erklärende Hypothese sein zu wollen. Vor dieser Metaphysik hat die Theologie, speciell die Dogmatik, deren Begriffe sich ihr einordnen, nichts zu fürchten. Eine indifferente Metaphysik aber ist ausgeschlossen, weil jede richtige Einsicht von Lustgefühlen begleitet ist.

9. Für die Vereinbarkeit von Philosophie und Religion erhebt, um noch einen theologischen Lösungsversuch anzureihen, auch Tröltsch seine Stimme. (Vgl. Zschr. f. Th. u. K. 1895, S. 361 ff. 392 ff; 1896, S. 71 ff. 167 ff.). Er erblickt die Wurzel der Religion weder im Denken allein, (wie die spekulativen Theoretiker) noch im Wünschen (wie die Eudämonisten), sondern in der inneren Erfahrung einer göttlichen Offenbarung analog den Erfahrungen des Guten und Schönen. Der Inhalt des religiösen Grunderlebnisses ist ihm ein Gefühlseindruck. Als ein im Centrum der Persönlichkeit vor sich gehendes Erlebnis ist es ein völlig selbständiges, das auf dem Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt beruht und eine unableitbare Beziehung auf die sich erschließende Gottheit

enthält. Im Anschluß an Rauwenhoff und Lipsius sind auch ihm die religiösen Vorstellungen Produkt der symbolisierenden Phantasie, die in der ganzen Welt Abbilder des religiösen Erlebnisses findet, die einerseits als Erregungs- und Ausdrucksmittel, andrerseits als Symbol und Vehikel für die Entfaltung der religiösen Anlage wirksam sind. Der Glaube trägt seine Gewißheit in sich, jeder Versuch, die Glaubensobjekte durch Denknotwendigkeit zu sichern, führt nur zu Hypothesen, dient höchstens also zur indirekten Bestätigung. Wissenschaftliches Ergebnis und religiöses Erlebnis sind nicht wider einander. Gegen Kant, mit dem er sich in der Erkenntnistheorie auseinandersetzt, erklärt er die sinnliche Erfahrung als Wirkung der vorausgesetzten Außenwelt auf die sinnliche Empfänglichkeit, die die affizierenden Reize durch Bildung der phänomenalen Erfahrungswelt beantwortet, weil beide einen gemeinsamen Grund haben. — Der religiöse Trieb bildet den Untergrund aller Einzelreligionen, die grundlegenden Inhalte bilden nur den Stoff, nicht das Erzeugnis des Denkens, sie verdanken wie andre psychische Erlebnisse ihre Entstehung der Berührung mit dem Objekt selbst, während das Denken nur die Erfahrungsinhalte verknüpft und ordnet. Die Religion kann durch wissenschaftliche Ideen nicht verdrängt oder ersetzt werden, ist aber nach ihrer Vorstellungsseite auch nicht unabhängig von ihr. Die religiöse Entwickelung besteht in dem Gegeneinanderwirken der grundlegenden Offenbarungskonceptionen und der umbildenden Aneignung durch Bedürfnisse des Gemütslebens und der theoretischen Reflexion.

Ich verweise in diesem Zusammenhange nur anmerkungsweise auf den französischen Theologen A. Sabatier, der in Kants Bahnen wandelnd ein friedliches Nebeneinander des theoretischen und religiösen Erkennens verkündigt. (Vgl. A. Sabatier, Theologische Erkenntnistheorie, Freibg. 96; ausführlicher desselben Werk: Exquisse d' une philosophie de la religion (Paris 97) besonders S. 359 ff. 390 ff. 368 ff.). Aus dem Conflikt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft läßt er wie F. A. Lipsius die Religion entstehen. Der Sprung, den die praktische Vernunft aus dem Bannkreis der theoretischen wagt, ist ihm kein salto mortale, sondern ein salto vitale, der den Geist drängt, sich des absoluten Wertes des Geistes bewußt zu werden. Seine Analyse des religiösen Erkennens ergibt 1) den subjektiven Ursprung desselben, während das Naturerkennen seine Eigenart durch die objektive Welt empfängt. Es ist 2) teleologisch in seinem Verfahren, durch Werturteile bestimmt, während das Welterkennen den Kausalmechanismus aufzeigt. Es ist 3) symbolisch in seinen Ausdrucksmitteln, nicht äquivalent wie das Erkennen in der Naturwissenschaft.

10. Die Eigenart des religiösen Erkennens als analogisch-symbolisch erfährt auf philosophischer Seite eine umfassendere Würdigung in größerem Zusammenhange durch Höffding. (Vgl. Höffding, Religionsphilosophie 1901, besonders den Abschnitt S. 63—84.) Er geht von dem weitreichenden Gebrauch der Analogie in jedem Erkenntnisvorgang aus. Was ist ihr Wesen? Ist die Proportion eine quantitative Beziehungsgleichheit ($^1/_2 = {}^2/_4 = {}^3/_6$), so ist die Analogie eine qualitative (vgl. Kants Ähnlichkeit der Verhältnisse). Ein unbekanntes Glied wird aus der Analogie bekannter Glieder eines Verhältnisses erschlossen. So beruht z. B. der metaphysische Idealismus eines Fichte, Schelling, Hegel auf der Analogie der psychischen Einheit. So machen Philosophen wie Leibniz, Schopenhauer, Fechner, Lotze einen Analogieschluß vom eignen Bewußtsein auf andre oder auch auf das Ganze. So wählt der Materialist Analogieen äußerer sinnlicher Vorgänge. Die Naturwissenschaft hat für die Veränderung der Materie die Analogie der Bewegung zur Hand, die Biologie die der Ähnlichkeit, die Psychologie beschreibt psychische Vorgänge nach Analogie der physischen. Die Erkenntnistheorie operiert mit den Analogieen der Idealität, Rationalität, Kausalität (wobei Höffding in Beispielen denselben Terminus «als ob» gebraucht wie Kant). Die Analogie gibt kein adäquates Erkennen, sie steht zwischen Denken und

Phantasie, sie bildet das wirkliche Geschehen nur ab und kann auch symbolische Erkenntnis heißen. Die religiöse Analogie ist, erkenntnis-theoretisch betrachtet, nicht qualitativ verschieden von der metaphysischen, nur ihre Bilder sind konkreter, farbenreicher (S. 70). In jedem Bild, dessen sich die religiöse Sprache bedient, liegt ein religiöses Paradoxon zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Gottes. Das intellektuelle Intresse, das das Bild als solches dem Objekt unangemessen erklärt, wird durch die Stärke des Gefühls und Willensimpulses besiegt und die religiöse Vorstellung trotz des Denkens festgehalten. Denn das religiöse Bewußtsein ruht nicht im reinen Denken, sondern im fühlend-wollenden Ich. (S. 80). Die Religion definiert er als eine Art kosmischen Lebensgefühls, analog dem organischen Lebensgefühl, und der religiöse Glaube wird ihm zur kontinuierlichen Richtung des Gemüts, die die Kontinuität des Wertes durch alle Schwankungen des Daseins behauptet. (S. 121.) Sollen die religiösen Vorstellungen eine Bedeutung haben, so kann es nur die sein, daß sie zu symbolischen Ausdrücken für die Stimmung, das Trachten und die Wünsche des Menschen während des Lebenskampfes dienen. Nun sind in der Religionsgeschichte die religiösen Bildvorstellungen bald kritiklos unbefangen gebraucht, bald bewußt kritisch als unangemessen abgelehnt worden (das erste gilt von Jesus, das zweite von Buddha und den christlichen Mystikern). Grade weil Jesus sich der Bildersprache ohne Reflexion auf ihren Erkenntniswert bedient, ohne zu entscheiden, wo die Grenze zwischen Bild und Sache läuft, herrscht in der christlichen Gemeinde der ungelöste Streit noch fort (S. 278). Auch Höffding greift mit seiner Symboltheorie bewußt auf Kant zurück, dem wir nach seiner Meinung den Unterschied zwischen Schätzung und Erklärung, damit die Selbständigkeit des Weltproblems gegenüber dem Erkenntnisproblem verdanken. (S. 192. 349. 361 f.)

11. Dieser Unterschied zwischen Erkennen und Wertschätzen bildet auch den Grundgedanken eines Aufsatzes von Adickes (Vgl. Deutsche Rundschau 1898, H. 7. S. 37—58). Wissen, so führt er aus, geht auf Gründe im Objekt, Glauben auf Gründe im Subjekt. Das Wissen sagt: So ist es; der Glaube: So muß es sein, so träume ich es mir, weil es Wert für mich hat. (S. 45.) Dieses Wertelement macht den eigentlichen Charakter aller Glaubensurteile aus. Das Wissen herrscht in der Einzelwissenschaft, der Glaube webt eine Weltanschauung, die in den beiden Formen der geoffenbarten Religion und der Metaphysik auftritt. Für Adickes treten Religion und Metaphysik auf eine Seite gegenüber der Wissenschaft. Weil die Individualität das A und das O jeder Weltanschauung ist, ist Metaphysik keine Wissenschaft und kann es nie werden. (S. 53.) Die Grundlage jeder Weltanschauung bildet eine Reihe von Werturteilen (wie in der Schule Ritschls). Darin liegt die principielle Trennung von Glauben und Wissen. Durch die Einsicht, daß jenseits der Einzelwissenschaften ein Glaubensgebiet liegt, wird der alte Streit zwischen Glauben und Wissen endgültig beigelegt. (S. 56.) Bei strenger Scheidung wird auch der Kampf auf dem Glaubensgebiete selbst vermieden, weil Glaubensurteile nicht demonstrierbar sind. Die Frage nach der objektiven Realität stellt Adickes nicht, und darum fehlt bei ihm auch die Antwort auf die Frage, welche Instanz über Gültigkeit oder Ungültigkeit entscheidet, wenn ein Werturteil gegen das andre steht. Sein «Träumen einer Weltanschauung» (58) rückt ihn in die Nähe des Langeschen Illusionismus, der auch auf die Frage nach der Wirklichkeit des Geglaubten verzichtet.

12. Teilweise gegen Adickes gerichtet ist ein Vortrag von Th. Ziegler (Glauben und Wissen, Straßb. 1900, Rektoratsrede; gegen Adickes besonders S. 28. 30). Seine Hauptgedanken sind kurz folgende: Die Ursache des endlosen Zwistes zwischen Glauben und Wissen ist in einem intellektualistischen Begriff von Religion zu suchen, den Schleiermacher erst durch Beschreibung derselben als Sache des Gefühls endgültig beseitigt habe. Im

Anschluß an ihn und auf Grund seiner eigenen Gefühlstheorie kommt Ziegler zu einer doppelten Art von Denken, dem relativ gefühlsfreien der Wissenschaft und dem gefühlsmäßigen Denken, das sich wieder in das künstlerische und religiöse Denken spaltet. Das erste führt zu abstrakten Gedanken, Begriffen, Gesetzen, das zweite zu Anschauungen, Bildern, Zeichen, Symbolen (S. 11). Gegen die Einführung der »Werturteile« in die Theologie macht er geltend, daß mit bloßen Werturteilen gerade dem religiösen Glauben noch nicht gedient sei, dieser vielmehr voraussetze, daß dem Werturteil ein Sein entspricht, daß es also wahr sei. Den Wahrheitsbeweis zu führen kann aber nicht Aufgabe der Philosophie sein. Die Unbeweisbarkeit der Glaubensobjekte habe Kant dargetan, ohne die Wahrheit und Wirklichkeit derselben zu leugnen. Zum Wesen des Glaubens gehört es, daß er sich nie in ein Wissen verwandeln lasse (S. 13). Das wissenschaftliche Denken bringt es im Gebiet des Unsichtbaren nur zu Hypothesen, die dem Zweifel und der Ungewißheit unterliegen, während der religiöse Glaube in sich selbst gewiß sei. Das Unsichtbare der Wissenschaft ist auch dunkel und problematisch, das Übersinnliche des Glaubens anschaulich und lebensvoll, dort Metaphysik, hier Mystik, dort Gedanken Einzelner, hier Gemeinsamkeit, Überwältigtwerden des Einzelnen durch die Gesamtheit, Vergangenheit und Umwelt. Woher der Conflikt? Sobald das religiöse Denken sich über den Inhalt des Glaubens Rechenschaft gibt, entsteht die Spannung, der Gegensatz. Die Wissenschaft schreitet fort, der Glaube hält am Besitzstand fest, sodaß seine theoretischen Elemente veralten. Aufgabe der Theologie ist es, die allmähliche Umbildung der religiösen Vorstellung als fortwährenden Ausgleich der Spannung zwischen Denken und Glauben zu begreifen und zu fördern. Diese Einsicht allein nimmt dem Kampf zwar nicht die unvermeidliche Notwendigkeit, aber die Willkür und Härte. Damit der Kampf auf dem Gebiet des Geistes ausgefochten werde, bedarf es der Freiheit und der Wahrheit (S. 26). Gegen die dualistische Zerreißung der Welt der Werte und der Welt des Seins seitens der neukantischen Theologen und Philosophen wendet sich auch L. Busse (Zschr. f. Phil. u. ph. Kr. 1898, Bd. 111, S. 23 ff.).

13. Eine von allem theoretischen Welterkennen unabhängige Glaubenserkenntnis — wird dort entwickelt — ist unmöglich, aber auch das Welterkennen selbst zieht aus der Ablehnung der Metaphysik nur Nachteile. Ohne diese fehlt das verbindende Band für die Einzelerkenntnisse. Eine Erkenntnislehre ohne Metaphysik gibt es nicht, auch Kants «Ding an sich» ist metaphysische Voraussetzung, und die ganze Kritik der reinen Vernunft setzt Harmonie von Denken und Sein voraus. Auch Theologie bedarf der Metaphysik; ohne sie gäbe es kein Kriterium der Wahrheit für die einzelnen Glaubensformen. Schon Kant will die Metaphysik als Schutzwehr der Religion betrachtet wissen. Die Rechtfertigung des Glaubens aber durch Zurückführung auf eine Offenbarung ist Sicherung eines Glaubens durch einen andern. Auch die Übereinstimmung der Bekenntnisgemeinschaft stärkt nur den Glaubenden, nicht den Zweifelnden. Desgleichen fehlt den Postulaten der praktischen Vernunft, den sittlichen Werturteilen die zwingende Beweiskraft für religiöse Wahrheiten. Der Glaube an die Wahrheit religiöser Vorstellungen ist Glaube an Tatsachen und beruht auf Seinsurteilen. Auch der Atheist kann moralische Werturteile fällen. Die Berufung auf Gemütsbedürfnisse ist unzureichend gegen theoretische Zweifel, denn die Forderung widerspruchsloser Erkenntnis bildet auch ein Bedürfnis des Gemüts. Es gibt gar keine besondere Gemüts- oder Gefühlserkenntnis — wie sie im Werturteil angenommen wird —; immer ist es der Verstand, der für wahr oder falsch, wahrscheinlich oder nicht hält. Höchstens Anticipationen der Erkenntnis sind möglich, die auch das Wesen der religiösen Vorstellung ausmachen und die unabhängig von wissenschaftlichen Ergebnissen gemacht werden. Nicht aber sind die religiösen Vorstellungen

nach ihrer objektiven Wahrheit von wissenschaftlichen Sätzen unabhängig, weil das zur Folgerung der doppelten Wahrheit führen würde. Jeder kritische Subjektivismus des Denkens ist für das Intresse der Theologie tötlich. Überdies leidet jeder erkenntnistheoretische Skeptizismus an Selbstwiderspruch: »Die Behauptung des Inhalts widerspricht dem Inhalt der Behauptung.« Das metaphysische Erkennen erfaßt objektiv wahr das Wesen der Dinge, daher müssen alle religiösen Vorstellungen vor dem Verstand sich legitimieren, eine Emanzipation der Theologie ist unzulänglich.

14. Für einen Bundesschluß zwischen Glauben und Denken tritt mit ähnlichen Gründen auch Volkelt ein (Vgl. Volkelt, Vorträge zur Einf. i. d. Philos. d. Gegenw. 1891): Der psychologische Tatbestand zwingt dazu, der das Wesen der Religion darin zeigt, daß sie das Zentrum der Persönlichkeit in seiner Ungeteiltheit mit dem Mittelpunkt der Welt in Berührung bringt (S. 134). Demgemäß gibt sich die religiöse Gewißheit (anders als die logische oder moralische) als ein »intuitives Erleben der ungeteilt fühlenden und wollenden Persönlichkeit« und zwar als ein Erleben, das sich auf Übersinnliches, Seiendes, auf Gott richtet, nicht auf ein Sollen, wie beim moralischen Glauben (S. 119). Darum aber ist auch die philosophische Voraussetzung unumgänglich, daß ein einheitlicher geistiger Grund gedacht werden kann (S. 137), und das Denken bleibt somit die letzte Instanz, deren Kritik sowohl das theoretische Verhalten wie die Glaubensinhalte zu unterwerfen sind. Nach Volkelt hat Kant die scholastische Anschauung zerbrochen, daß der Glaube dem Denken übergeordnet sei. Ein vom Denken unabhängiges Glauben würde auf ein unkontrollierbares Willkürprincip hinauskommen. (S. 152.)

15. Volkelt berührt sich in dieser Auffassung mit Wundt, mit dessen Stellung zu dem behandelten Problem ich die Reihe der philosophischen Stimmen schließe. Sie läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung sind zwei voneinander verschiedene Formen der Betrachtung, deren Motive und Zwecke nicht zusammenfallen, gleichwohl dürfen sie, weil einem und demselben Geiste entspringend, nirgends in Widerstreit miteinander geraten. (Vgl. dazu Wundts Ausführungen: System der Philos. 2. Aufl. S. 2—7, S. 663—74; Einleitung in die Phil. 2. Aufl. S. 20—30; Ethik 3. Aufl. I, 41—107; Über Kant: Einl i. d. Phil. 246—252.) »Daß der glaubende Mensch ein andrer sei, als der wissende und erkennende, daß er andrer Hilfsmittel zur Erreichung der Wahrheit und andrer Kennzeichen zu ihrer Sicherstellung bedürfe, bleibt unsrer heutigen Anthropologie ebenso unverständlich, wie es die unberührt vom Stoß der Atome im Luftreich schwebenden Götter Epikurs unserer Kosmologie sind.« (Syst.² S. 4.) So weit Wundt in der psychologischen Motivierung über Kant hinausgeht, so echt Kantischen Charakter tragen doch die Folgerungen, die aus den grundlegenden psychologischen Erfahrungssätzen gezogen werden. (Vgl. Wundt, Phil. Studien VII, S. 5). Das Ich bildet den Ausgangspunkt, sein Wesen ist Aktualität; das Ich erkennt durch den Wechsel von Aktivität und Passivität. Vorstellendes Tun und Leiden ist der zusammenfassende Ausdruck aller inneren Erfahrung. Syst. S. 376.) Die Apperzeption ist die letzte nicht weiter zurückzuverfolgende Bedingung jeder Erfahrung. »Als eine solche, in der hier vorausgesetzten Trennung von jedem Vorstellungsinhalt alle Erfahrung überschreitende und doch zugleich zu jeder Einzelerfahrung vorauszusetzende Tätigkeit ist sie das, was Kant die transzendentale Apperzeption nannte« (ebenda S. 379). Auch die Vernunft bedeutet ihm im Sinne Kants das im Denken sich betätigende Streben nach Ergänzung aller in der Erfahrung gegebenen Erkenntnisse zur Einheit, deren letzte Gründe und Folgen nicht gegeben sein können. Durch Analogieschlüsse werden die Vernunftideen entwickelt. Als notwendige Ergänzung sowohl der psychologisch-kosmologischen als der sittlichen Idee tritt die religiöse Idee von Gott auf als absoluter Transscendenz von Geist und Natur, als Grund und Zweck

alles Seins und Geschehens. Wie stellt sich die Philosophie zu den Vernunftideen? Sie kann zunächst negativ nur dartun, daß sie unbeweisbar sind, positiv aber hat sie zu untersuchen, warum sie allgemeingültig und notwendig sind. Abgesehen von dieser Notwendigkeit auch ihre Realität aufzuzeigen, ist sie nicht berufen (System S. 435 f). Gegenstand der Philosophie ist nicht die lebendige religiöse Wirklichkeit, sondern die Einzelwissenschaft der Religionsphilosophie, deren Begriffe und Sätze die Philosophie einer Gesamtweltanschauung einzuordnen hat. Dem Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft und der Forderung nach Allgemeingültigkeit genügt weder eine empirisch-psychologische Begründung der religiösen Erfahrungstatsachen, noch eine Berufung auf subjektive Offenbarung, sondern eine Vernunftreligion, die zum Inhalt hat, was unabhängig von individuellen Vorbedingungen in den allgemeinen Gesetzen der Vernunft seine nie aufzuhebende Grundlage findet (Syst. S. 664). — So wird die Metaphysik — wie bei Kant —, nicht als deduzierende, sondern aus den Erfahrungstatsachen aufsteigende zu einer Wissenschaft, die das Ganze der menschlichen Erkenntnis schließt und krönt.

IV. 1. Ich ziehe das Ergebnis der Untersuchung. So verschieden die nachkantischen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen an Kant anknüpfen, so einstimmig legen sie Zeugnis davon ab, welche Fruchtbarkeit die Aufstellungen Kants in sich tragen und welchen bleibenden Wahrheitskern sie enthalten. Sein Bemühen sahen wir darauf gerichtet, einerseits negativ die Religion vor falscher Verquickung mit Bedürfnissen der Welterklärung fernzuhalten, also gleicherweise feindselige Bestreitung religiöser Wahrheiten durch Gründe des Wissens wie zu anspruchsvolle Behauptung religiöser Aussagen auf Grund eingebildeten Wissens zu verhüten. Eine strenge Grenzscheidung also zwischen beiden Gebieten ist der eine Zweck. Andrerseits will er positiv durch kritische Selbstbescheidung des Erkennens im engeren Sinne in der Beschränkung auf die Erscheinungswelt den Glaubensbedürfnissen des Gemüts freie Entfaltung und ungestörtes Eigenleben schaffen. So wenig die Religion irgend einen besonderen Sitz im Inneren des Menschen hat, so wenig kann sie, wenn sie sich in Vorstellungen äußert, des Zusammenhangs mit den übrigen Inhalten des Bewußtseins entbehren. Auch die denkende Vernunft treibt schließlich die religiöse Idee aus sich hervor. Die theoretische Gottesidee und die religiöse Gottesvorstellung verdanken beide der Analogie ihre Entstehung, nur daß jene mittelbarer auf dem logischen Wege des Schließens, diese unmittelbarer als bildliche Phantasievorstellung gebildet wird. Beide sind dem wirklichen Sein Gottes inadäquat, gleichwohl genügen sie dem religiösen Glauben wie der denkenden Vernunft. In dem Aufeinanderwirken beider entsteht die Entwickelung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen in der Geschichte. Daß ein friedliches Nebeneinanderherlaufen beider Entwickelungsreihen möglich ist, wird durch eine kritische Metaphysik gesichert, die einen gemeinsamen Grund und ein gemeinsames Ziel für beide zu ihrem Inhalt hat. Mag auch eine systematische Darstellung einer solchen Metaphysik bei Kant fehlen, so entspricht sie doch seinen tiefsten Intentionen.

2. Überschauen wir die Reihe der hier aufgeführten nachkantischen Auflösungen unsres Problems nach ihren gemeinsamen und unterscheidenden Merkmalen, so ergibt sich etwa folgendes Bild: Einig in der Überzeugung, daß beide Weltbetrachtungen, die wissenschaftliche und die religiöse nicht unklar miteinander vermischt werden dürfen, da sie verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes entsprechen, gehen die Meinungen über Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verbindung beider, mit anderen Worten über eine beide Betrachtungsweisen in sich schließende metaphysische Weltanschauung auseinander. Der absoluten Emancipation des religiösen Weltdeutens vom wissenschaftlichen Welterkennen unter Verzicht auf jedes Bedürfnis nach Metaphysik redet Herrmann das Wort, wobei dem sich ergebenden

religiösen Subjektivismus nur durch einen positivistischen Offenbarungsbegriff das Gegengewicht gegeben wird. Ihm folgt Adickes, nur daß er metaphisische und religiöse Weltbetrachtung als Weltschätzung auf eine Seite stellt gegenüber der wissenschaftlichen Welterklärung. Der Gefahr des religiösen Nihilismus begegnet gegenüber dem Subjektivismus Kants R. A. Lipsius durch Betonung der Realität des transsubjektiven Seins, worin ihm die meisten der genannten Forscher folgen. Andrerseits erschließt er aus der symbolischen Natur der religiösen Vorstellung die Notwendigkeit des Zusammengehens mit der theoretischen Weltbetrachtung, was ihn als Hauptvertreter des religiösen Symbolismus mit der Mehrzahl der Genannten auf eine Linie stellt. (Vgl. neben Pfleiderer, Fr. Lipsius, Sabatier, Höffding, Ziegler auch R. Eucken, der Wahrheitsgehalt der Religion 1901, S. 7. 340 ff. 376. 425.). Dem bei R. A. Lipsius noch unausgeglichenem Streit zwischen kausaler (wissenschaftlicher) und teleologischer (religiöser) Weltanschauung stellt Pfleiderer eine monistische Anschauung gegenüber, die in einem einheitlichen Grund und einem gemeinsamen Ziel beider Betrachtungsreihen ihre Berechtigung habe, und er darf sich in diesem Streben nach einem Erkennen und Glauben unter sich befassenden metaphysischen Weltbild eins wissen mit Wobbermin, Fr. Lipsius, Tröltsch, Ziegler, Busse, Paulsen, Volkelt, Wundt.

3. Und wird schließlich die Frage nach der echtesten Kant-Auslegung aufgeworfen, so möchte ich glauben, daß die letztgenannte Gruppe der Metaphysiker sich mit größerem Rechte auf Kant gründen kann als die der Antimetaphysiker. Dabei gilt allerdings die Einschränkung, daß eine eindeutige Auslegung Kants auch nach dieser Richtung nicht möglich ist. Wenn sich noch zuletzt der Streit der Auslegungen dahin zugespitzt hat: Kant ein Metaphysiker oder ein Metaphoriker? (so Vaihinger, Philos. Abhdlgen., Chr. Sigwart gewidmet, 1900 S. 157), so möchten wir fragen, ob damit wirklich ein ausgesprochener Gegensatz aufgestellt wird, ist doch Vaihinger selbst geneigt, den Streit als bloßen Wortstreit anzusehen und Kant eine kritische Metaphysik zuzuerkennen. Jedenfalls scheint hier der springende Punkt zu liegen, von dem aus die Kantinterpretation sich klären, aber auch das Problem „Glauben und Wissen" eine für die Gegenwart befriedigende Entscheidung finden könnte. Folgende allgemeinste Richtlinien werden dabei inne zu halten sein. Die Trennungsgrenze sollte nicht mehr verwischt werden, die Glauben und Erkennen als zwei verschiedene Funktionen des Geistes auseinanderhält, so daß im Erkennen das vorstellende, im Glauben das fühlend-wollende Ich tätig ist. Andrerseits verläuft aber der psychische Vorgang des Glaubens nicht ohne Vorstellungsbildung. Nur der Verlauf der Vorstellungsweise wird von dem logischen Begreifen der Welt abweichen. Entwickelt das Denken in seinem Verlauf zuletzt Allgemeinvorstellungen, so haftet das religiöse Gefühl an Einzelvorstellungen, in denen es sich unmittelbar deutet, während die Begriffe des Verstandes erst Endglied einer Reihe sind. Beide Bildungen entstehen durch Analogie und durch Metaphern, sind also nur graduell verschieden. So wenig künstlerisches Schauen und Schaffen mit wachsender Erkenntnis der Welt abstirbt, so wenig leidet das religiöse Erleben Gefahr, durch höhere theoretische Einsicht abgeschwächt zu werden, gewinnt vielmehr, wie die Erfahrung zeigt, ein neues, reicheres, eigenartiges Leben, das dann seinerseits unzulängliche Vorstellungen von sich abstreift. Die Alternative, ob das wissenschaftliche Erkennen oder das religiöse die Wahrheit für sich hat, ist abzuweisen, ebenso auch die Unterscheidung von Seinsurteil und Werturteil, da beide Urteile ein Sein mit dem urteilenden Subjekt in Beziehung setzen. Die metaphysischen Sätze werden ihr Recht und ihre Wahrheit daran zu erweisen haben, ob sie mit den Sätzen der Einzelwissenschaften vereinbar sind, die religiösen daran, ob sie geeignet sind, religiöses Leben zu wecken und zu erhalten. Auch der Gegensatz von Natur und Geist sollte in die Erörterung unsres Problems nicht hineingetragen werden. Denn Religion und Kunst haben

das gemeinsame Merkmal, daß sie die Natur als Symbol geistigen Lebens werten, dem sie durch ihre verschiedenen Mittel Ausdruck und Form geben wollen, sodaß es ungerechtfertigt erscheint, die Natur, die eine Quelle nicht nur ästhetischer, sondern auch religiöser Eindrücke ist, zu entwerten, was sich andrerseits auch durch die Tatsache verbietet, daß das geistige Leben auf der Naturgrundlage ruht. Die Mitwirkung der Einbildungskraft sowohl im reinen Denkprozeß als in der religiösen Vorstellungsbildung kann als das verbindende, versöhnende Element im Streit zwischen Glauben und Wissen betrachtet werden. »Die Phantasie ist die Magd der Religion, sie ist die große Vermittlerin, geboren, wie Shakesspeare sagt, aus der Ehe des Kopfes und Herzens, bewegt sie sich auf der Grenze des Göthescheen Doppelreichs und setzt somit die eine Hälfte mit der andern in Verbindung . . .« (Chamberlain, Grundlagen des XXI. Jahrhunderts I. S. 394.)

Hauptsächlichste Literatur:

Kants Werke, Ausgaben von Kehrbach-Reclam, Rosenkranz. Einiges nach Hartenstein, 2. Ausg. 1867—69.

Geschichten der Philosophie von K. Fischer (Bd. III—IV), Ueberweg-Heinze, Falckenberg.

Kantstudien, herausg. von H. Vaihinger.

Kommentar zu Kants Kritik d. r. Vernunft von H. Vaihinger.

Paulsen, Kant (1898).

E. Laas, Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen (1882).

A. Schweitzer, die Relig. philos. Kants von der Kr. d. r. V. bis zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Freiburg i B. 1899.

Altpreuss. Monatsschrift, Bd. 26, 34, 35, 36.

M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern (in den Abhdlgn. der Kgl. Sächs. Gesch. d. Wiss. XXXIV. 1894).

J. Kants Vorlesungen über die philosoph. Religionslehre, hrsg. v. Pölitz (Lpz. 1830).

J. Kants Vorlesungen über die Metaphysik (hrsg. v. Pölitz, Erfurt 1821).

Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt v. R. Reicke (Heft 1—3) 1899. 95. 98 Königsberg).

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (hrsg. v. B. Erdmann, Bd. I u. II. 1882. 84).

J. Kants Menschenkunde oder philos. Anthropol., hrsg. v. Fr. Ch. Starke 1831.

J. Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. von Kirchmann 1869.

Albrecht Ritschl, Theologie und Metaphysik (1887).

W. Herrmann, die Theologie im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (1879).

R. A. Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl.

O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf geschichtl. Grundlage, 3. Aufl.

F. R. Lipsius, die Vorfragen der systemat. Theologie (1899).

Wobbermin, Theologie und Metaphysik (1901).

Lüdemann, Erkenntnistheorie und Theologie in Protestantische Monatshefte (1897. 98.)

Tröltsch, die Selbständigkeit der Religion, in Zeitschrift für Theol. u. Kirche. (1895. 96.)

A. Sabatier, Theolog. Erkenntnistheorie. (1896.)

Desselben Werk: Exquisse d'une Philosophie de la religion (Paris 1897.)

H. Höffding, Religionsphilosophie (1901.)

E. Adickes, Wissen und Glauben in: Deutsche Rundschau (1898, Heft 7.)

Th. Ziegler, Glauben und Wissen, Rektoratsrede, Straßburg (1900.)

L. Busse, Die Bedeutung der Metaphysik für Phil. u. Theologie i. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik, (Bd. 111. 1898, S. 23 ff).

J. Volkelt, Vorträge zur Einführung i. d. Philos. d. Gegenwart.

W. Wundt, System der Philos.[2]

„ „ Einleitung in die Philos.[2]

„ „ Ethik[3]

E. Sänger, Kants Lehre vom Glauben, (Leipz. 1903.)

J. Volkelt, J. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert (1879).

Sasao, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffs bei Kant (Halle 1900).

Dorner, Kants Kritik der Urteilskraft. In den Kantstudien 1900 (S. 248 ff).

Neumann, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius (Diss. Braunschweig 1896).

Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik (1891).

Lebens- und Bildungsgang des Verfassers.

Geboren am 26. Januar 1871 zu Creba in der Ober-Lausitz als Sohn des Kantors und Hauptlehrers Hermann Richter genoß ich den ersten Unterricht in der Schule meines Vaters. Das Gymnasium absolvierte ich bis zur Obertertia in dem Kgl. Waisenhaus in Bunzlau, bis zur Reifeprüfung in dem Kgl. Pädagogium in Züllichau. Um mich dem Studium der Theologie zu widmen, bezog ich die Universität Halle, von deren Lehrern besonders Kautzsch, Beyschlag, Loofs, Köstlin, Haym und Uphues fördernd auf meine geistige Entwickelung einwirkten. Die theologischen Studien vollendete ich dann in Berlin und danke meine Weiterbildung besonders den Professoren Pfleiderer, Harnack, Kleinert und Paulsen. Sowohl die erste, als auch die zweite theologische Prüfung legte ich vor dem Konsistorium meiner Heimatsprovinz in Breslau ab, nachdem ich in der Zwischenzeit ein Jahr hindurch mich als Hauslehrer in Celle bei Hannover betätigt hatte. Vorzüglich der pädagogischen Ausbildung diente ein halbjähriger Aufenthalt in Kötzschenbroda im Jahre 1896, wo ich an einem Privatprogymnasium als Lehrer wirkte. Aus dieser anregungsreichen Tätigkeit empfing meine von Haus aus vorhandene Neigung zum Lehrberuf eine fortwirkende Befruchtung. Ich nahm zwar eine Berufung als Hilfsgeistlicher nach Groß-Postwitz bei Bautzen an und blieb auch bis 1900 in dieser Stellung, gab aber in diesem Jahr das kirchliche Amt auf, um nach Leipzig zu gehen und dort für den Lehrerberuf mich vorzubereiten. Die Studien an dieser Universität, die sich in erster Linie

auf Philosophie, Pädagogik und Germanistik erstreckten und die mit der Staatsprüfung ihr Ende erreichten, wurden besonders durch die Professoren Wundt, Volkelt, Barth, Sievers, Köster, Richter geleitet, denen ich mich für ihre nachhaltige und klärende Beeinflussung zu stetem Dank verpflichtet weiß. Nachdem ich bereits in Leipzig an einigen städtischen Schulen aushilfsweise unterrichtet hatte, wurde ich von dem Kgl. Provinzial-Schul-Kollegium der Provinz Schlesien als Probekandidat nach Ratibor berufen und im April 1903 als Oberlehrer an das Kgl. Gymnasium nach Lauban versetzt. Einer Anregung Wundts folgend, habe ich die letzten Jahre auf das Studium Kants verwandt, um Fragen, die in das Grenzgebiet zwischen Theologie und Philosophie hineinfallen, am Leitfaden Kantischer Gedanken nachzugehen. Als Frucht dieser Arbeit ist die eingereichte Untersuchung erwachsen, mit welcher ich mich bei der hohen philosophischen Fakultät in Leipzig um die Verleihung des Doktorgrades bewerbe.